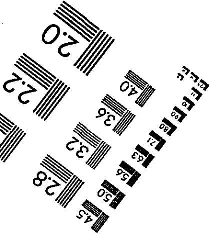
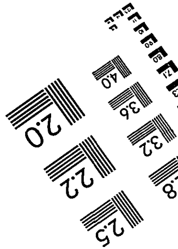


1.0 mm

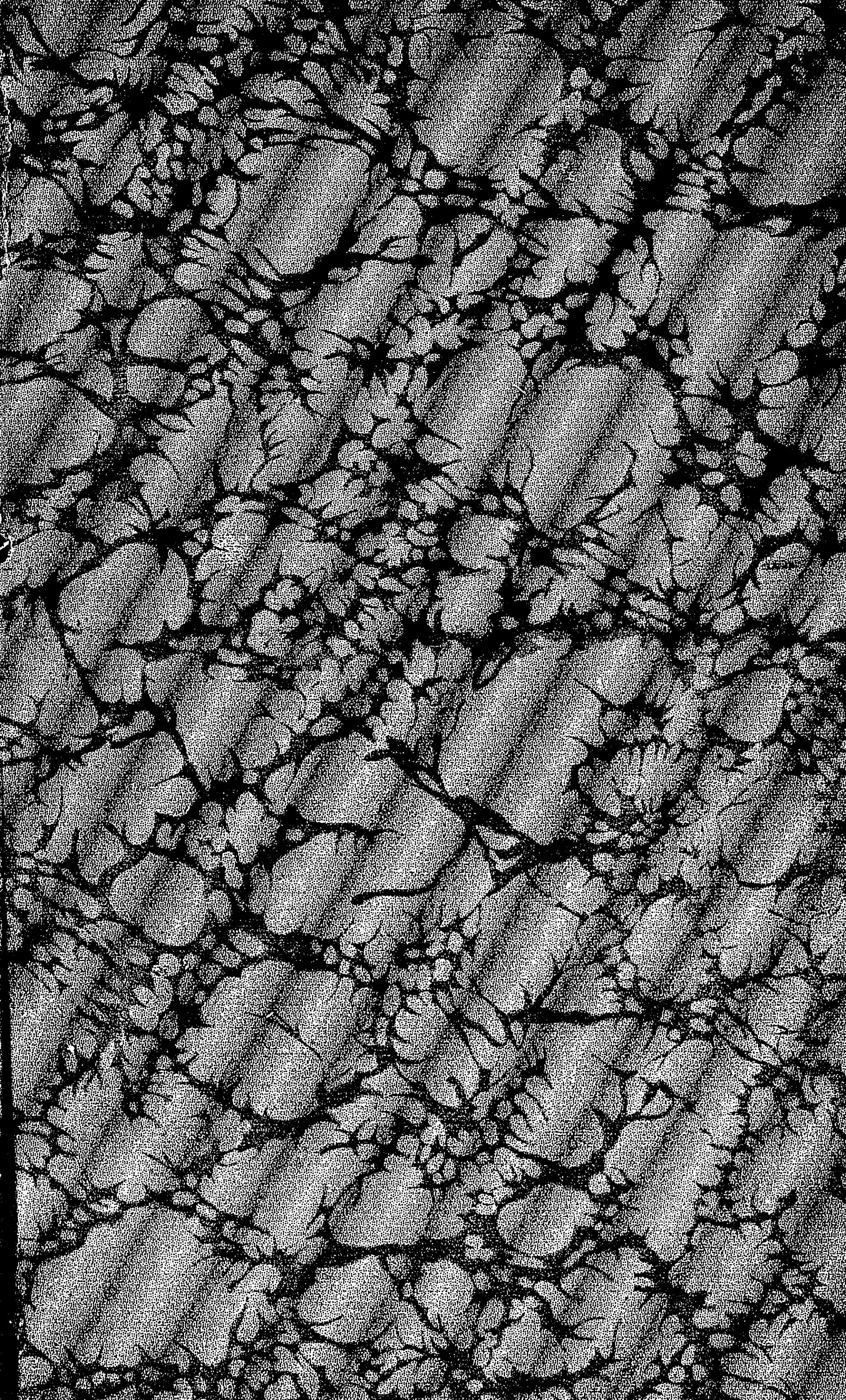
1.5 mm







PRECISION℠ RESOLUTION TARGETS



ÉTUDES BIBLIQUES

SAINT PAUL

ÉPITRE

AUX ROMAINS

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

TROISIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur

RUE BONAPARTE, 90

—

1922

SAINT PAUL

ÉPITRE

AUX ROMAINS

CUM PERMISSU SUPERIORUM

IMPRIMATUR

Parisiis, die 12a Novembris 1915.

P. FAGES,

v. g.

ÉTUDES BIBLIQUES

SAINT PAUL

ÉPITRE

AUX ROMAINS

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

TROISIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur

RUE BONAPARTE, 90

—

1922

AU RÉVÉREND PÈRE PAUL SÉJOURNÉ

EN SOUVENIR DE LA FONDATION DE L'ÉCOLE BIBLIQUE

(15 Novembre 1890)

AVANT-PROPOS

Des obligations professionnelles m'ont obligé trois fois, depuis une quinzaine d'années, à prendre pour sujet de cours l'Épître aux Romains. Si j'avais conçu d'avance le projet d'en écrire le Commentaire, j'aurais été détourné par les difficultés du sujet. Le premier contact fut écrasant. Ce n'est pas que malgré tout, et dès l'abord, ces pages fermes et ardentes ne dégagent une admirable lumière. Mais plusieurs questions m'ont paru et me paraissent encore malaisées à résoudre. L'église à laquelle Paul s'adresse était-elle composée en majorité de gentils ou de Juifs convertis? A-t-il voulu lutter contre des influences judéo-chrétiennes existant à Rome? La justification est-elle seulement une déclaration de justice ou une infusion de justice, ou comment peut-elle être les deux? Le don de la justice résultant clairement de la pensée de Paul, comment expliquer le chapitre IV où la justice paraît imputée? Les raisons opposées à la Loi mosaïque ne tendent-elles pas à exclure toute loi positive de la vie chrétienne? Puisque l'Apôtre ne traite directement, à propos des gentils et des Juifs, que de l'appel à la grâce, qu'en conclure pour la doctrine de la prédestination? Et ces points embarrassants ne touchent qu'à la façon dont Paul argumente; il faudrait y ajouter les difficultés traditionnelles de la doctrine.

Il faudrait y ajouter aussi celles que soulèvent les auteurs récents, sur les rapports de saint Paul avec l'hellénisme, quant à sa langue, à son style, même quant à sa mystique. Pourtant ce dernier ordre de recherches avait quelque chose de provocant. Si l'on pouvait trouver dans un bon commentaire catholique, celui de Cor-

nely par exemple, la réponse aux préoccupations anciennes, il y avait intérêt à compléter ses démonstrations en montrant, dans l'exégèse indépendante, un retour vers l'exégèse catholique sur les débris de l'exégèse luthérienne.

Le commentaire de l'Épître aux Romains par Luther, en 1515-1516, est vraiment le point de départ de la Réforme. Elle s'est établie sur la négation de la justice intérieure et de la réalité efficace des sacrements, cause instrumentale de la grâce. De nombreux critiques modernes nés dans le protestantisme, professeurs dans des universités qui se disent protestantes, avouent que Paul a été mal compris. Ils continuent à exalter le génie de Luther, mais ce génie s'est exercé à propos de l'Épître aux Romains par des contresens exégétiques. Il y avait intérêt à insister sur ces points au moment où l'on va célébrer, sans doute avec éclat, le quatrième centenaire des débuts de la religion prétendue réformée.

Mais la tâche n'en devenait que plus ardue, et plus les matériaux s'accumulent, plus il est difficile de les classer. Cet embarras se fait sentir de plus en plus dans l'exégèse. Il est d'autant plus sensible dans l'Épître aux Romains qu'elle constitue un véritable traité dogmatique, et que le principal soin de l'exégète doit toujours être de dégager les grandes lignes de la doctrine et de marquer l'enchaînement des déductions. Pour y parvenir sans détriment pour l'explication philologique, quelques savants ont scindé le commentaire, en présentant séparément une explication succincte de la pensée, en forme de paraphrase plus ou moins développée (*Sanday* et *Headlam*, *Kühl*), et séparément l'analyse des mots et des phrases. On pourrait encore mettre à part la mention des variantes et un compte rendu des anciennes opinions (*Cornely*). De plus le commentateur catholique ne peut négliger tout à fait la Vulgate. Cette fois Cornely a pris le parti de bloquer; en réalité il explique le texte grec; c'est le seul fondement de son commentaire; mais il a soin de le retraduire en latin en corrigeant la Vulgate.

Quel parti prendre?

Il m'a paru que la critique textuelle s'est tellement développée qu'elle constitue une science pour ainsi dire séparée, et dont les résultats généraux sont acquis. Je me suis contenté de traiter des

variantes importantes pour le sens, et au point de vue du sens, donc en même temps qu'en expliquant le sens. Le tableau de la tradition est très bien tracé dans Cornely; j'ai estimé qu'il n'y avait pas lieu de refaire ce travail; il était cependant indispensable de tenir compte des Pères qui sont, en même temps que des exégètes, les témoins de la tradition. Ma profession et l'admiration la plus sincère pour mon Maître en théologie, comme mon intérêt bien entendu, m'obligeaient à tenir largement compte du commentaire de saint Thomas d'Aquin. Après lui, je passe à Cornely, à ses contemporains et à ceux qui sont venus après lui, soit catholiques, soit qu'ils représentent les principales écoles non catholiques, Lipsius, B. Weiss, Sanday et Headlam, Lietzmann, Jülicher, Zahn, Kühl, dont les noms reviennent souvent après l'énoncé des différentes opinions.

La tâche qui s'imposait à moi comme catholique par rapport à la Vulgate s'est trouvée facilitée par la publication en 1913 de la traduction hiéronymienne de l'Épître aux Romains par Mgr Wordsworth et M. White. Ils ont ajouté au texte et aux témoignages des manuscrits hiéronymiens de précieux renseignements tirés de la tradition latine. C'est un trésor dans lequel j'ai cru pouvoir puiser, et je leur exprime ici ma reconnaissance. D'ailleurs le principe de cette collection d'*Études bibliques* étant d'expliquer les textes originaux, j'ai renvoyé ce qui avait trait à la Vulgate après l'explication de chaque verset, et seulement quand il y avait lieu.

Je ne me suis point résolu à pousser plus loin le morcelage. La distinction de la paraphrase et des notes est en apparence très claire. On sait très bien d'avance où l'on doit chercher. Mais il arrive aussi qu'on ne trouve dans aucun des deux registres une explication complète. Au risque de paraître confus, j'ai considéré chaque verset comme un tout qu'il fallait expliquer en employant toutes les ressources que fournit la critique textuelle, les analogies du langage et de la pensée, dans saint Paul et ailleurs, le rythme, le raisonnement, enfin tout ce qui se présente d'utile. Heureusement pour la netteté de l'exposition, il est rare que tous ces élément concourent à propos d'un seul verset. D'ailleurs en tête des péricopes il y a ordinairement un sommaire, comme en tête des

sections, et un schème général se trouve dans l'*Introduction*. Des notes détachées essayent de fournir des vues d'ensemble.

Fixé depuis vingt-cinq ans près du lieu de la lapidation de saint Étienne, je demande humblement au premier des martyrs de m'aider à comprendre la pensée de celui qui fut sans doute gagné à la foi par sa prière et par son sang.

Jérusalem,
en la fête de sainte Thérèse, 15 octobre 1914.

NOTE POUR LA SECONDE ÉDITION

C'est encore en le déplorant que je laisse aller cette seconde édition sans changements. On a seulement corrigé quelques lettres et quelques chiffres (1), et rendu la nationalité suisse à M. Steck (p. LXII). Le texte grec a été ajouté mais n'a pu être placé en face du français. Il eût été bien attrayant, après l'ouvrage de M. Harnack, de faire plus de place à Marcion. Mais enfin c'est de saint Paul qu'il s'agit; et les dernières années n'ont rien donné de très considérable sur l'épître aux Romains.

Jérusalem, février 1922.

(1) Le plus grand nombre de ces indications est dû à l'obligeance du R. P. Vosté

BIBLIOGRAPHIE (1)

TEXTES

Grecs et latins :

Textus Receptus, *Novum Testamentum,* Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1891.

Tischendorf, *Novum Testamentum graece,* Editio octava critica maior, Lipsiae, 1869.

Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek,* Cambridge and London, 1892.

Nestle, *Novum Testamentum graece et latine,* Stuttgart, 1914.

Von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments,* II. Teil : Text mit apparat, Göttingen, 1913.

Wordsworth et White, *Novum Testamentum* Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti *Hieronymi,* Partis secundae fasciculus primus, *epistula ad Romanos,* Oxonii, MDCCLXIII.

Novum Testamentum latine etc. editio minor, Oxonii, MDCCCCXI.

Syriaques :

Gutbir, *Novum D. n. J. C. Testamentum syriace,* Hamburgi, MDCLXIV.

Schulthess, *Christlich-Palästinische Fragmente,* Berlin, 1905 (Rom. III, 25-IV, 9 et Rom. I, 14-27).

Coptes :

Horner), *The coptic version of the new Testament* in the northern. dialect otherwise called memphitic and bohairic. Vol.. III, Epistles of saint Paul, Oxford, 1905.

(1) Cette bibliographie n'est dressée qu'en vue du commentaire. Il faudrait plusieurs volumes pour énumérer les travaux relatifs à saint Paul ou seulement à l'Épître aux Romains. Sur l'exégèse protestante en Allemagne, en Hollande et en France, on pourra consulter Schweizer, *Geschichte der Paulinischen Forschung, von der Reformation bis auf die Gegenwart,* Tübingen, 1911.

Le texte sahidique n'a point encore été publié par M. Horner.

BALESTRI, *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani,* Vol. III, Romae, 1904. (De l'Épître aux Romains, p. 333-343, fragments, de VI, 5 à XII, 9.)

COMMENTAIRES SUR L'ÉPITRE AUX ROMAINS

Pères grecs :

ORIGÈNE, ordinairement cité *Orig.-int.,* c'est-à-dire l'interprétation latine par Rufin du grand commentaire d'Origène (Migne, *P. G.* t. XIV, c. 837-1292) sur l'Épître aux Romains en dix livres. On voit clairement Rufin intervenir dans l'attestation de certaines leçons latines; on ne peut donc alléguer l'autorité du texte latin comme représentant les leçons d'Origène. D'ailleurs c'est bien Origène qui parle comme commentateur, quoique l'indiscrétion de Rufin comme traducteur puisse laisser planer des doutes. Le commentaire est littéral et allégorico-moral.

SAINT JEAN CHRYSOSTOME. Les trente-deux homélies (Migne, *P. G.* LX, c. 391-692) sur l'Épître aux Romains constituent un commentaire perpétuel, le plus beau que nous ait laissé l'antiquité. On sait cependant que la préoccupation de sauvegarder le libre arbitre a empêché le grand exégète-orateur de pénétrer toute la pensée de saint Paul. Lui-même ne s'exprime pas toujours très clairement, et l'on peut regarder ses disciples comme un précieux secours traditionnel pour l'interprétation de sa pensée.

THÉODORET, sans s'éloigner beaucoup de Chrysostome, a sa valeur propre (*P. G.* LXXXII, 43-225).

EUTHYMIUS donne une forme très précise et souvent très heureuse à la pensée de Chrysostome et d'autres anciens. Il est fâcheux que son commentaire ne se trouve pas dans la collection de Migne. Il comprend les quatorze épîtres de saint Paul et les sept épîtres catholiques (Εὐθυμίου τοῦ Ζιγαβήνου ἑρμηνεία εἰς τὰς ΙΔ' ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου Παύλου καὶ εἰς τὰς Ζ' καθολικάς... ἐν Ἀθήναις, 1887, deux volumes; Épître aux Romains, dans le t. I, p. 5-185).

ŒCUMENIUS, *P. G.* CXVIII.

THÉOPHYLACTE, *P. G.* CXXIV.

A côté de ces commentaires complets on consultera :

THÉODORE DE MOPSUESTE, fragments du commentaire (*P. G.* LXVI, 788-876) qui ne sont guère dignes de sa grande réputation comme exégète, et qui gardent la trace de ses erreurs théologiques.

SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, fragments du commentaire (*P. G.* LXXIV).

CATENAE graecorum Patrum in novum Testamentum, edidit J. A. Cramer. T. IV in epistolam s. Pauli ad Romanos, Oxonii, MDCCCXLIV.

Pères latins :

AMBROSIASTER, dans Migne, *P. L.* t. XVII, c. 45-184, comme Appendice aux œuvres de saint Ambroise, en attendant l'édition que prépare M. Henri Brewer pour le *Corpus* de Vienne. Ce commentaire est le plus important de beaucoup parmi les latins, aussi serait-on bien aise de connaître la personnalité de l'auteur. Dom Germain Morin avait proposé en 1899 d'y voir le juif converti Isaac, puis, en 1903, l'homme d'État Decimius Hilarianus Hilarius. Il pense maintenant que l'inconnu est Évagrius d'Antioche, mort évêque de cette ville pour les Eustathiens, peu après 392. Les raisons qu'il en a données (*Revue Bénédictine,* janvier 1914, p. 1-34) sont plausibles, sans être décisives.

PÉLAGE est l'auteur d'un commentaire qui fut longtemps attribué à saint Jérôme, sous une forme qui contient encore son hérésie, mais qui cependant a été fortement retouchée (*P. L.* XXX, 645-718). M. Souter a cherché à retrouver le texte primitif, *The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paulus,* London, 1907.

SAINT AUGUSTIN : *Inchoata expositio* (*P. L.* XXXV, 2087-2106), qui ne traite que de la salutation. *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos* (*P. L.* XXXV, 2063-2088). Ces deux ouvrages n'empêchent pas qu'il ne soit infiniment regrettable que saint Augustin n'ait pas composé un commentaire complet de l'Épître aux Romains. Nous aurions eu le chef-d'œuvre des commentaires anciens. Peut-être aussi, dans une étude qui eût dû suivre de très près l'enchaînement des pensées de l'Apôtre, Augustin aurait-il adouci certaines interprétations qui serrent de trop près des mots et des phrases isolés de leur contexte. Il n'en est pas moins vrai qu'Augustin a pénétré plus à fond qu'aucun ancien dans la pensée de saint Paul dont il s'est assimilé la doctrine.

PRIMASIUS, évêque d'Adrumetum ou plutôt un anonyme du VIe (?) siècle (*pseudo-Primasius*), a composé des *Commentaria in epistolas S. Pauli* (*Epistola ad Romanos, P. L.* LXVIII, 415-506).

SEDULIUS SCOTUS, collectanea, *P. L.* CIII.

Au moyen âge :

SAINT THOMAS, éd. Vivès, t. XX, 381-602. Il serait superflu de louer la vigueur intellectuelle et la précision théologique de ce com-

mentaire. Personne n'a mieux saisi l'enchaînement des raisonnements et leur portée. On a moins remarqué la surprenante latitude que saint Thomas laisse à l'exégète, énonçant très souvent plusieurs opinions sans se prononcer.

La Réforme protestante :

Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, herausgegeben von Iohannes Ficker : Erster Band. LUTHERS Vorlesung über den Römerbrief, 1515/1516. Erster Teil : *Die Glosse;* Zweiter Teil : *Die Scholien,* Leipzig, 1908. Très important parce qu'il inaugure l'exégèse protestante, surtout à propos de la justification.

Commentaires récents :

On se bornera à nommer ici les commentaires les plus récents, représentatifs d'une méthode, et qui sont souvent cités dans le commentaire.

Catholiques :

CORNELY S. I., *Commentarius in s. Pauli Apostoli epistolas,* I, Epistola ad Romanos, Parisiis, 1896.

Ce commentaire est non seulement le meilleur, le plus utile et le plus complet (806 pages) parmi les commentaires catholiques; on peut dire qu'il est le meilleur de tous pour le tact exégétique, très modéré et très sûr. C'est un des exemples les plus remarquables du progrès de l'exégèse dans l'Église. Cornely n'hésite pas à signaler toutes les défectuosités de la Vulgate. Il mentionne et élimine un nombre étonnant d'interprétations fausses qui se sont perpétuées dans le cours des âges, parfois sous le patronage des plus grands noms. Il laisse voir comment l'exégèse doctrinale s'est fixée parmi les docteurs de la Renaissance catholique qui a suivi le Concile de Trente, et comment l'exégèse philologique s'est perfectionnée au XIX[e] siècle. Si nous avons indiqué souvent nos divergences par rapport à cet excellent ouvrage, c'est qu'il mérite d'être dans toutes les mains. On pouvait seulement rapprocher davantage saint Paul de son temps, et c'est ce que nous avons essayé de faire.

LEMONNYER, *Épîtres de saint Paul,* traduction et commentaire, Paris, 1905.

TOUSSAINT, professeur à l'Université catholique de Lille, *Épîtres de saint Paul,* leçons d'exégèse. L'Épître aux Romains, Paris, 1913. Le commentaire expose sous une forme agréable la suite

des idées, et les notes qui accompagnent la traduction sont utiles à l'intelligence du texte. Mais il était impossible de donner sous une forme aussi concise une analyse approfondie du texte.

Non catholiques :

LIPSIUS, dans le *Hand-Commentar zum neuen Testament,* dirigé par H. J. Holtzmann, t. II (pp. 70-206), Freiburg i. B., 1892. Appartient à l'école protestante libérale. Excellent pour l'explication grammaticale, net et clair.

B. WEISS, *Der Brief an die Römer* (I-617 pp.), dans le *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament,* huitième édition, Göttingen, 1891. Plus développé et plus conservateur que Lipsius. Ces deux ouvrages ont été connus de Cornely.

SANDAY et HEADLAM (SH.), *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans,* second edition, Edinburgh, 1896 (CXII-450 pp.). Les auteurs, appartenant à l'église anglicane, se préoccupent beaucoup plus que les précédents du milieu ecclésiastique, et même du milieu littéraire. Les notes philologiques sont excellentes et sont assez souvent de véritables histoires des mots. Des notes détachées très nombreuses développent certains points particuliers. Ce commentaire serait parfait s'il joignait à ces qualités une analyse plus approfondie des doctrines, et s'il n'inclinait encore trop vers l'interprétation protestante, surtout à propos de la justification.

LIETZMANN, dans le *Handbuch zum neuen Testament* dont il est l'éditeur principal, *An die Römer* (1-80), Tübingen, 1906. Pas d'introduction. Ce sont plutôt des scholies qu'un commentaire, et qui ne peuvent, semble-t-il, que compléter un enseignement plus lié. Mais ces scholies s'inspirent du mouvement néohelléniste. Elles sont très riches en rapprochements avec les documents récemment découverts, inscriptions et papyrus, sans parler de Philon et des philosophes grecs. Lietzmann est trop porté à faire dépendre Paul de la mystique grecque, mais du moins il s'éloigne du préjugé protestant.

JÜLICHER, dans *Die Schriften des neuen Testaments,* édités par J. Weiss, t. II, *Der Brief an die Römer* (pp. 217-327), Göttingen, 1908. Le plan général de la collection interdisait les discussions philologiques. Jülicher a donc concentré toutes ses forces dans l'exposition de la doctrine, et il y a souvent très bien réussi. Peu de commentaires supposent une méditation aussi profonde des concepts pauliniens. Mais il a poussé

à l'extrême certaines expressions, sans tenir compte de ce qui les harmonise avec l'ensemble. Son Paul est excessif, et protestant militant.

ZAHN, *Der Brief des Paulus an die Römer,* 622 pages extrêmement denses, Leipzig, 1910. On sait que M. Théodore Zahn connaît dans tous leurs détails les documents anciens du christianisme; on s'attend donc à trouver, et l'on trouve en effet dans son commentaire, les plus précieux renseignements sur l'usage des mots. Il s'est préoccupé aussi de la critique du texte, et il est impossible de pousser plus loin l'énumération des motifs qui le décident dans son exégèse. Malheureusement il a dans l'esprit je ne sais quoi d'original qui l'incline à pencher vers des solutions bizarres et paradoxales. Étant très conservateur, il se rapproche souvent de Cornely, mais son jugement est beaucoup moins sûr. Il aura beaucoup contribué à l'intelligence du texte, mais l'intelligence qu'il en a ne peut être regardée comme un progrès. D'ailleurs il est touffu et souvent malaisé à suivre.

KÜHL, *Der Brief des Paulus an die Römer* (XIII-511 pp.), Leipzig, 1913. Sans introduction historique, avec très peu de préoccupation du milieu, sans aucun égard pour la tradition exégétique, ce commentaire a l'aspect extérieur d'un retardataire. On dirait de l'exégèse protestante avant Deissmann et le néohellénisme. Cependant l'auteur a vraiment repris l'étude de la pensée paulinienne sans négliger tout à fait les derniers travaux, et accompli de sérieux efforts pour déterminer le sens des phrases et l'enchaînement des idées. D'ailleurs il retombe le plus souvent dans l'exégèse libérale protestante, et n'a pas compris le réalisme de la mystique de saint Paul. Il s'attaque surtout à réfuter Zahn.

PARRY, *The epistle of Paul the Apostle to the Romans,* dans *Cambridge greek Testament for schools and colleges,* XLVII-243 pp., Cambridge, 1912. Introduction et notes.

OUVRAGES RÉCENTS SUR LA DOCTRINE DE SAINT PAUL ET SPÉCIALEMENT SUR LA DOCTRINE DE L'ÉPITRE AUX ROMAINS

Catholiques :

F. PRAT S. J., *La théologie de saint Paul,* t. I, 1908; t. II, 1912.

TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul, étude de théologie biblique,* Louvain, 1908.

Bartmann, *St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung,* dans les *Biblische Studien,* 1897.
Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus,* dans les *Biblische Studien,* 1912.
Batiffol (Mgr), *Saint Paul,* dans *Le Correspondant* du 10 avril 1914, pp. 3-23.

Non catholiques : **Protestants plus ou moins libéraux :**

Pfleiderer, *Der Paulinismus,* 2e éd., Leipzig, 1890.
Haering, Δικαιοσύνη Θεοῦ *bei Paulus,* Tübingen, 1896.
H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie,* II, 1897 : *Der Paulinismus,* pp. 1-225.
Holsten, *Das Evangelium des Paulus,* Teil II, *Paulinische Theologie,* Berlin, 1898.
Feine, *Jesus Christus und Paulus,* Leipzig, 1902.
Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken,* 2 vol., Giessen, 1904.
Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments,* Giessen, 1909.
Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum,* Giessen, 1913.
Dobschütz, *Sakrament und Symbol im Urchristentum,* dans *Theologische Studien und Kritiken,* 1905, I.

Non catholiques qui admettent le réalisme de la mystique paulinienne et l'expliquent plus ou moins par l'influence d'autres religions ou de l'hermétisme :

Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen,* Berlin, 1896.
Heitmüller, *Taufe und Abendmahl,* Göttingen, 1903.
Heitmüller, *Im Namen Jesu,* Göttingen, 1903.
Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum,* Tübingen, 1911.
Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen,* Leipzig, 1910.
Bousset, *Kyrios Christos,* Göttingen, 1913.
Loisy, *L'initiation chrétienne,* dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1914, p. 193-226.

Eschatologistes :

Kabisch, *Die eschatologie des Paulus,* Göttingen, 1893.
Titius, *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit,* Tübingen, 1900 (modéré).
Wrede, *Paulus,* Tübingen, 1907 (radical).

KENNEDY, *St Paul's conceptions of the last things*, London, 1904 (modéré).

Anglican très modéré :

HEADLAM, *St Paul and Christianity*, London, 1913.

Sur les rapports de Paul avec l'hellénisme :

DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel* « in Christo Iesu », Marburg, 1892.
DEISSMANN, *Bibelstudien*, et *Neue Bibelstudien*, Marburg, 1885 et 1897.
DEISSMANN, *Licht von Osten*, Tübingen, 1908.
DEISSMANN, *Paulus, eine Kultur-und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, 1911.
J. WEISS, *Beiträge zur Paulinischen Rhetorik*, Göttingen, 1897
NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, Leipzig, 1909, Die Briefe des Paulus, pp. 492-510.
NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913.
BULTMANN, *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, 1910.
NAEGELI, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Göttingen, 1905.
THIEME, *Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das Neue Testament*, Göttingen, 1906.
ROUFFIAC, *Recherches sur les caractères du grec dans le Nouveau Testament* d'après les inscriptions de Priène, Paris, 1911.

Les dictionnaires et grammaires ont été cités dans la bibliographie du Commentaire de saint Marc.
La grammaire de Blass a été revue et améliorée par M. Debrunner : BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1913.

Le dictionnaire de Passow est réédité par M. CRÖNERT; trois fascicules ont paru (de α à ἀνά), Göttingen.
The Vocabulary of the greek Testament, par MM. MOULTON et MILLIGAN n'a pu être consulté que pour la correction des épreuves (de ἀβαρής à ἄψυχος).

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Pour les manuscrits, voir le chapitre sur la critique textuelle dans l'Introduction.

Le texte traduit est celui de Nestle. Les mots entre crochets [ ] ont été ajoutés pour la clarté; les parenthèses ( ) indiquent une modification au texte de Nestle.

Vg. signifie l'accord de la Vulgate Clémentine (*Vg.-Clém.*) et de l'édition de Wordsworth et White (WW.). La ponctuation de cette dernière édition est d'après l'*editio minor*.

Les livres bibliques sont cités d'après les abréviations courantes. *Regn.* désigne les quatre livres des Règnes (*Regnorum*) d'après les Septante, correspondant dans l'hébreu à deux livres de Samuel (*Sam.*) et deux des Rois (*Reg.*).

Les citations des Pères d'après les abréviations courantes, *Ambrst.* = Ambrosiaster, *Or.-lat.* la traduction latine du commentaire d'Origène. *Theodrt* = Théodoret, *Théodore* est Théodore de Mopsueste. On renvoie aux Patrologies de Migne, ou, si cette indication est absente, au volume et aux pages de l'édition des Bénédictins.

Les noms des commentateurs modernes souvent cités sont abrégés s'ils ne sont pas très courts, par exemple Corn(ely); Jül(icher); SH. pour Sanday et Headlam.

Les papyrus sont cités d'après les sigles ordinairement en usage :
BU. — Papyrus de Berlin; *Brit. Mus.* — du British Museum;
OP. — d'Oxyrhynchos; P. Par. — de Paris; P. Fior. — de Florence.
Le chiffre indique le numéro dans chaque volume.

Noter encore *RB.* — *Revue biblique.*

ZNTW. — Revue allemande pour le Nouveau Testament.

ÉRS. — Études sur les religions sémitiques, 2e éd., par le P. Lagrange.

Le Messianisme — Le Messianisme chez les Juifs, par le même.

Les autres abréviations seront aisément comprises d'après la bibliographie.

Ne pas confondre v. 21 (= verset 21) et v, 21 (= chapitre cinquième, verset vingt et unième).

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LIEU D'ORIGINE ET DATE.

Où et quand fut composée l'Épître aux Romains?

I. Selon toute vraisemblance, la lettre fut écrite de Corinthe. Ce point n'est pas attesté en termes exprès par l'épître elle-même, mais il résulte de certains rapprochements dont l'accord ne laisse pas d'être satisfaisant. En effet la lettre a été très probablement portée par Phœbé (xvi, 1), diaconesse que Paul recommande aux Romains en des termes qui indiquent qu'elle se rendait à Rome. Or cette dame était de l'église de Cenchrées, petite ville qui servait de port à Corinthe sur le golfe d'Égine. A la fin de sa lettre, Paul salue les Romains de la part de Gaïos, son hôte, personnage assez influent pour donner l'hospitalité à tous les chrétiens de passage (xvi, 23). Il est assez naturel de le prendre pour Gaïos que l'Apôtre avait baptisé à Corinthe (I Cor. i, 14). Enfin il salue encore les Romains de la part d'Éraste, « économe » de la ville (xvi, 23). Cet Éraste est sans doute le même qui quitta Paul, lors de son dernier voyage, pour demeurer à Corinthe (II Tim. iv, 20). Quoi de plus simple s'il y exerçait d'importantes fonctions?

II. Quand l'Épître aux Romains fut-elle écrite de Corinthe? A cette question on peut faire deux réponses, soit en situant l'épître dans la carrière apostolique de saint Paul, soit en indiquant une date précise.

a) Le premier point ne souffre aucune difficulté. Paul fit à Corinthe (Act. xviii, 1) un premier séjour qui dura un an et six mois (Act. xviii, 11), et durant lequel il comparut devant le proconsul Gallion (xviii, 12 ss.). Il revint en Grèce et y passa trois mois durant l'hiver qui précéda son voyage à Jérusalem (Act. xx, 2 s.). Selon toute apparence il séjourna alors à Corinthe. C'est durant ce second séjour qu'il écrivit l'Épître aux Romains. En effet, il annonce dans cette épître (xv, 25) qu'il va se rendre à Jérusalem pour y porter les collectes de la Macédoine et de l'Achaïe.

A ce moment il pensait sans doute y aller directement, mais nous savons par les Actes que, prévoyant les embûches des Juifs, il se résolut de passer par la Macédoine (xx, 3). Il y était accompagné par plusieurs frères : deux d'entre eux, Sopatros et Timothée (Act. xx, 4), sont sûrement les mêmes qui saluent avec lui les Romains (Rom. xvi, 21). Il est vraisemblable qu'ils étaient venus le prendre à Corinthe.

b) Il n'y a donc aucun doute sur la date relative de l'Épître aux Romains au cours de la carrière apostolique de Paul. Mais la date précise ne peut être fixée avec certitude.

Cependant il y a des points de repère. Celui qui a servi le plus jusqu'à présent est la date de l'entrée en charge de Porcius Festus, procurateur de Judée. A ce moment, en effet, Paul était en prison depuis deux ans (Act. xxiv, 27), c'est-à-dire depuis son arrivée à Jérusalem, durant l'été qui suivit le second séjour à Corinthe. Mais la date de l'entrée en charge de Festus ne peut être fixée avec certitude. Harnack (*Die Chronologie*... p. 233 ss.) a proposé de la placer en 56, pour deux raisons : 1° le témoignage de la Chronique d'Eusèbe, texte latin, assigne la deuxième année de Néron (empereur le 13 oct. 54); 2° Félix, prédécesseur de Festus, accusé par les Juifs, a été défendu par son frère Pallas, du moins si l'on en croit Josèphe (*Ant.* XX, viii, 9). Or Pallas est tombé en disgrâce avant le 13 février 55, jour de la mort de Britannicus.

A ces raisons, dont la seconde exigerait même une date antérieure à l'an 56 pour l'arrivée de Festus, Schürer a répondu qu'Eusèbe n'avait d'autre autorité que Josèphe; quand l'historien juif lui fait défaut, il invente. Quant à Pallas, quoique disgracié, il conserva sans doute assez d'influence pour défendre son frère Félix.

Les motifs d'Harnack écartés, Schürer pense que Porcius Festus n'arriva en Palestine que vers l'an 60. Pas plus tard, parce que son successeur Albinus est venu en l'an 62, et qu'il faut bien laisser deux ans à Festus. Mais pas plus tôt non plus. En effet, deux ans avant l'arrivée de Festus, c'est-à-dire au moment où il fut fait prisonnier, Paul dit à Félix qu'il est procurateur depuis beaucoup d'années (Act. xxiv, 10 : ἐκ πολλῶν ἐτῶν). Or Félix ne fut procurateur qu'en 52; c'est donc tout au plus en 58 qu'on pouvait parler de longues années.

Mais Schürer a-t-il prouvé que Félix ne vint en Palestine qu'en 52? Cela résulte il est vrai de la place de ce fait dans l'histoire de Josèphe, car, après l'avoir mentionné, il dit que Claude, après la douzième année de son règne, a donné à Agrippa II la Batanée et la Trachonitide. Or Claude fut proclamé le 25 janvier 41. Mais au témoignage de Josèphe on peut opposer celui de Tacite. D'après Tacite, Cumanus fut en effet déposé en l'an 52, mais il n'avait pouvoir que sur la Galilée, et Félix était déjà auparavant gouverneur de la Samarie, comprenant sans doute la Judée. Schürer n'essaie pas de concilier les deux historiens (*Ge-*

schichte des jüd. Volkes, I, 570, note 14) et donne la préférence à Josèphe. On pourrait au contraire préférer l'indication très précise de Tacite : *Felix... iam pridem Iudaeae impositus et cuncta malefacta sibi inpune ratus tanta potentia subnixo* (l'appui de Pallas)... *atque interim Felix intempestivis remediis delicta accendebat, aemulo ad deterrima Ventidio Cumano, cui pars provinciae habebatur, ita divisis ut huic Galilaeorum natio, Felici Samaritae parerent* (*Annales,* XII, 54). L'argument des nombreuses années de Félix (Act. xxiv, 10) n'amène donc à aucun résultat précis, d'autant que πολλὰ ἔτη pourrait se traduire « plusieurs années », et ne pas exiger plus de trois ou quatre ans. D'autre part la disgrâce de Félix doit être reculée le moins possible de celle de Pallas, à cause de l'argument d'Harnack. La date de 58 environ serait donc préférable à celle de 60 pour l'entrée en charge de Portius Festus. La captivité de Paul et par conséquent l'envoi de l'épître aux Romains pourraient donc, de ce chef, être placés dans l'été et dans l'hiver de l'an 56.

Or nous avons aujourd'hui un second point de repère qui nous permet d'aboutir au même résultat, non plus en remontant, mais en descendant la suite des temps. Une inscription de Delphes, publiée par M. Bourguet, est relative à Gallion, proconsul d'Achaïe, devant lequel comparut saint Paul lors de son premier séjour à Corinthe. De la discussion très précise de M. Brassac (1), il résulte que Gallion a été présent en Achaïe du printemps de l'an 51 au printemps de 52. Paul, qui resta un certain temps à Corinthe après sa comparution (Act. xviii, 18 : ἡμέρας ἱκανάς), étant resté, en tout, un an et six mois à Corinthe, quitta probablement la ville en même temps que le proconsul, ou peu après lui, dans l'été de l'an 52; il était à Antioche à l'automne et pouvait commencer au printemps de l'an 53 sa troisième grande mission (Act. xviii, 23). Nous devons placer alors son passage en Phrygie et en Galatie; ensuite à Éphèse un séjour de trois mois, puis de deux ans (Act. xix, 8. 10), puis un peu de temps (Act. xix, 22), après quoi il revint en Grèce. C'est le moment du second séjour à Corinthe. Quatre ans suffisent pour cette troisième mission, et peut-être même trois ans, car la Phrygie et la Galatie ne sont que citées dans le récit des Actes. Paul pouvait donc être à Corinthe durant l'hiver de 57 ou même de 56 et à Jérusalem l'été de la même année. D'ailleurs il serait assez plausible de supposer que les Juifs de Corinthe ont dénoncé l'Apôtre au nouveau proconsul dès son arrivée, pour ne pas lui laisser le temps de se reconnaître. Dans cette hypothèse, Paul aurait quitté Corinthe durant l'été de l'an 51, et, même en assignant quatre années pour le troisième voyage de missions, il serait encore arrivé à Jérusalem à l'été de l'an 56, date qui nous a paru

(1) *RB.*, janvier et avril 1913.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LIEU D'ORIGINE ET DATE.

Où et quand fut composée l'Épître aux Romains?

I. Selon toute vraisemblance, la lettre fut écrite de Corinthe. Ce point n'est pas attesté en termes exprès par l'épître elle-même, mais il résulte de certains rapprochements dont l'accord ne laisse pas d'être satisfaisant. En effet la lettre a été très probablement portée par Phœbé (xvi, 1), diaconesse que Paul recommande aux Romains en des termes qui indiquent qu'elle se rendait à Rome. Or cette dame était de l'église de Cenchrées, petite ville qui servait de port à Corinthe sur le golfe d'Égine. A la fin de sa lettre, Paul salue les Romains de la part de Gaïos, son hôte, personnage assez influent pour donner l'hospitalité à tous les chrétiens de passage (xvi, 23). Il est assez naturel de le prendre pour Gaïos que l'Apôtre avait baptisé à Corinthe (I Cor. i, 14). Enfin il salue encore les Romains de la part d'Éraste, « économe » de la ville (xvi, 23). Cet Éraste est sans doute le même qui quitta Paul, lors de son dernier voyage, pour demeurer à Corinthe (II Tim. iv, 20). Quoi de plus simple s'il y exerçait d'importantes fonctions?

II. Quand l'Épître aux Romains fut-elle écrite de Corinthe? A cette question on peut faire deux réponses, soit en situant l'épître dans la carrière apostolique de saint Paul, soit en indiquant une date précise.

a) Le premier point ne souffre aucune difficulté. Paul fit à Corinthe (Act. xviii, 1) un premier séjour qui dura un an et six mois (Act. xviii, 11), et durant lequel il comparut devant le proconsul Gallion (xviii, 12 ss.). Il revint en Grèce et y passa trois mois durant l'hiver qui précéda son voyage à Jérusalem (Act. xx, 2 s.). Selon toute apparence il séjourna alors à Corinthe. C'est durant ce second séjour qu'il écrivit l'Épître aux Romains. En effet, il annonce dans cette épître (xv, 25) qu'il va se rendre à Jérusalem pour y porter les collectes de la Macédoine et de l'Achaïe.

A ce moment il pensait sans doute y aller directement, mais nous savons par les Actes que, prévoyant les embûches des Juifs, il se résolut de passer par la Macédoine (xx, 3). Il y était accompagné par plusieurs frères : deux d'entre eux, Sopatros et Timothée (Act. xx, 4), sont sûrement les mêmes qui saluent avec lui les Romains (Rom. xvi, 21). Il est vraisemblable qu'ils étaient venus le prendre à Corinthe.

b) Il n'y a donc aucun doute sur la date relative de l'Épître aux Romains au cours de la carrière apostolique de Paul. Mais la date précise ne peut être fixée avec certitude.

Cependant il y a des points de repère. Celui qui a servi le plus jusqu'à présent est la date de l'entrée en charge de Porcius Festus, procurateur de Judée. A ce moment, en effet, Paul était en prison depuis deux ans (Act. xxiv, 27), c'est-à-dire depuis son arrivée à Jérusalem, durant l'été qui suivit le second séjour à Corinthe. Mais la date de l'entrée en charge de Festus ne peut être fixée avec certitude. Harnack (*Die Chronologie*... p. 233 ss.) a proposé de la placer en 56, pour deux raisons : 1° le témoignage de la Chronique d'Eusèbe, texte latin, assigne la deuxième année de Néron (empereur le 13 oct. 54); 2° Félix, prédécesseur de Festus, accusé par les Juifs, a été défendu par son frère Pallas, du moins si l'on en croit Josèphe (*Ant.* XX, viii, 9). Or Pallas est tombé en disgrâce avant le 13 février 55, jour de la mort de Britannicus.

A ces raisons, dont la seconde exigerait même une date antérieure à l'an 56 pour l'arrivée de Festus, Schürer a répondu qu'Eusèbe n'avait d'autre autorité que Josèphe; quand l'historien juif lui fait défaut, il invente. Quant à Pallas, quoique disgracié, il conserva sans doute assez d'influence pour défendre son frère Félix.

Les motifs d'Harnack écartés, Schürer pense que Porcius Festus n'arriva en Palestine que vers l'an 60. Pas plus tard, parce que son successeur Albinus est venu en l'an 62, et qu'il faut bien laisser deux ans à Festus. Mais pas plus tôt non plus. En effet, deux ans avant l'arrivée de Festus, c'est-à-dire au moment où il fut fait prisonnier, Paul dit à Félix qu'il est procurateur depuis beaucoup d'années (Act. xxiv, 10 : ἐκ πολλῶν ἐτῶν). Or Félix ne fut procurateur qu'en 52; c'est donc tout au plus en 58 qu'on pouvait parler de longues années.

Mais Schürer a-t-il prouvé que Félix ne vint en Palestine qu'en 52? Cela résulte il est vrai de la place de ce fait dans l'histoire de Josèphe, car, après l'avoir mentionné, il dit que Claude, après la douzième année de son règne, a donné à Agrippa II la Batanée et la Trachonitide. Or Claude fut proclamé le 25 janvier 41. Mais au témoignage de Josèphe on peut opposer celui de Tacite. D'après Tacite, Cumanus fut en effet déposé en l'an 52, mais il n'avait pouvoir que sur la Galilée, et Félix était déjà auparavant gouverneur de la Samarie, comprenant sans doute la Judée. Schürer n'essaie pas de concilier les deux historiens (*Ge-*

schichte des jüd. Volkes, I, 570, note 14) et donne la préférence à Josèphe. On pourrait au contraire préférer l'indication très précise de Tacite : *Felix... iam pridem Iudaeae impositus et cuncta malefacta sibi inpune ratus tanta potentia subnixo* (l'appui de Pallas)... *atque interim Felix intempestivis remediis delicta accendebat, aemulo ad deterrima Ventidio Cumano, cui pars provinciae habebatur, ita divisis ut huic Galilaeorum natio, Felici Samaritae parerent* (*Annales,* XII, 54). L'argument des nombreuses années de Félix (Act. XXIV, 10) n'amène donc à aucun résultat précis, d'autant que πολλὰ ἔτη pourrait se traduire « plusieurs années », et ne pas exiger plus de trois ou quatre ans. D'autre part la disgrâce de Félix doit être reculée le moins possible de celle de Pallas, à cause de l'argument d'Harnack. La date de 58 environ serait donc préférable à celle de 60 pour l'entrée en charge de Portius Festus. La captivité de Paul et par conséquent l'envoi de l'épître aux Romains pourraient donc, de ce chef, être placés dans l'été et dans l'hiver de l'an 56.

Or nous avons aujourd'hui un second point de repère qui nous permet d'aboutir au même résultat, non plus en remontant, mais en descendant la suite des temps. Une inscription de Delphes, publiée par M. Bourguet, est relative à Gallion, proconsul d'Achaïe, devant lequel comparut saint Paul lors de son premier séjour à Corinthe. De la discussion très précise de M. Brassac (1), il résulte que Gallion a été présent en Achaïe du printemps de l'an 51 au printemps de 52. Paul, qui resta un certain temps à Corinthe après sa comparution (Act. XVIII, 18 : ἡμέρας ἱκανάς), étant resté, en tout, un an et six mois à Corinthe, quitta probablement la ville en même temps que le proconsul, ou peu après lui, dans l'été de l'an 52; il était à Antioche à l'automne et pouvait commencer au printemps de l'an 53 sa troisième grande mission (Act. XVIII, 23). Nous devons placer alors son passage en Phrygie et en Galatie; ensuite à Éphèse un séjour de trois mois, puis de deux ans (Act. XIX, 8. 10), puis un peu de temps (Act. XIX, 22), après quoi il revint en Grèce. C'est le moment du second séjour à Corinthe. Quatre ans suffisent pour cette troisième mission, et peut-être même trois ans, car la Phrygie et la Galatie ne sont que citées dans le récit des Actes. Paul pouvait donc être à Corinthe durant l'hiver de 57 ou même de 56 et à Jérusalem l'été de la même année. D'ailleurs il serait assez plausible de supposer que les Juifs de Corinthe ont dénoncé l'Apôtre au nouveau proconsul dès son arrivée, pour ne pas lui laisser le temps de se reconnaître. Dans cette hypothèse, Paul aurait quitté Corinthe durant l'été de l'an 51, et, même en assignant quatre années pour le troisième voyage de missions, il serait encore arrivé à Jérusalem à l'été de l'an 56, date qui nous a paru

(1) *RB.*, janvier et avril 1913.

recommandée par la nécessité de ne point trop retarder l'arrivée de Festus (en 58).

Lorsqu'il fut arrêté, on se demanda s'il n'était pas l'Égyptien qui venait d'exciter des troubles (Act. XXI, 38). C'était sous Néron (*Ant.* XX, VIII, 4), mais au début du règne.

On ne peut donc se tromper beaucoup en plaçant la composition de l'Épître aux Romains dans l'hiver de l'an 56 ou au plus tard de l'an 57 après J.-C., et l'on ne s'étonnera jamais assez de la forme si pleine et si ferme de la doctrine chrétienne à une époque aussi rapprochée de la Passion de Jésus-Christ.

CHAPITRE II

ORIGINE ET TENDANCES DES CHRÉTIENS DE ROME.

L'Épître aux Romains est une lettre, adressée à une communauté particulière. Et comme elle traite des gentils et des Juifs, de la grâce et de la Loi, on s'est demandé si elle était adressée à des chrétiens venus du judaïsme ou du paganisme, et s'ils étaient imbus ou non d'idées judéo-chrétiennes? Il est nécessaire, pour la clarté, de distinguer ces deux questions.

A. *Juifs convertis ou gentils convertis?*

Nous pouvons interroger l'histoire et l'Épître elle-même.

1. L'histoire des origines de l'Église romaine est assez obscure. Rien n'empêche de croire que quelques Juifs, venus de Rome (Act. II, 10) et convertis à la fête de la Pentecôte par la prédication de Pierre, soient revenus à Rome, apportant les premières semences de la foi chrétienne. De toute façon, d'après l'analogie de ce qui se passa partout ailleurs, ce fut sans doute parmi les Juifs que la nouvelle doctrine se répandit tout d'abord. Cependant j'hésiterais pour ma part à en donner comme preuve le célèbre texte de Suétone : *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (*Claud.* xxv, 4). L'expulsion des Juifs sous Claude est attestée par les Actes des Apôtres (XVIII, 2), mais sans aucune allusion au christianisme. Assurément Suétone a pu confondre et croire que des disputes entre Juifs et chrétiens étaient fomentées par un certain Chrestos, tandis qu'en réalité il s'agissait de Jésus.

Mais ce qui est tout à fait invraisemblable, c'est que des querelles religieuses aient paru à l'empereur un motif suffisant pour expulser tous les Juifs de Rome. En pareil cas, Claude se serait comporté comme son proconsul Gallion, renvoyant les parties dos à dos (Act. XVIII, 14). Ce qui attira l'attention de l'empereur, ce fut sans doute la situation tendue que causait le développement des Juifs; c'est la raison que donne Dion Cassius d'une première mesure prise contre eux dès le début du règne de Claude, qui n'alla pas jusqu'à l'expulsion (1). C'est

(1) Dion, LX, 6, § 6 : τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μέν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους

en 49 ou en 50, probablement, que l'empereur prit une mesure plus radicale, à l'occasion d'une agitation révolutionnaire provoquée par un certain Chrestus. Mais à supposer que Suétone ait confondu (1) Chrestos et le Christ, sa confusion pèse sur la valeur de son témoignage, et nous ne pouvons pas en conclure que les querelles religieuses entre Juifs et chrétiens, ou entre Juifs à propos du christianisme, aient eu à Rome tant de violence qu'elles aient déterminé Claude à une mesure très sévère, à laquelle il avait d'abord répugné, et qui ne s'explique que par un grand intérêt d'état.

Toutefois nous ne songeons pas à nier le fait de l'expulsion, confirmée par l'auteur des Actes, qui l'étend même à toute l'Italie. Elle eut lieu, d'après Orose (*Adv. paganos hist.* VII, vi, 15), la neuvième année de Claude, c'est-à-dire en l'an 49. Cette date est conclue de la chronologie des Actes (Act. xviii, 2), et, d'après ce que nous avons dit de la date de l'Épître, la conclusion n'est point trop mal tirée. Arrivant à Corinthe (vers 51), Paul y trouva Aquila et Prisca, récemment arrivés d'Italie, donc probablement en l'an 50.

La communauté romaine fut sans doute très éprouvée par la mesure de Claude, mais elle ne succomba pas. C'est une preuve qu'elle contenait déjà un bon nombre de fidèles venus de la gentilité. Ces derniers demeurèrent seuls, ou presque seuls. Mais n'est-il pas vraisemblable que plusieurs Juifs parvinrent à enfreindre un décret trop absolu et trop étendu pour être efficace? Ce qui est plus probable encore, c'est qu'ils revinrent au début du règne de Néron. Dès l'an 58, ils avaient un puissant appui auprès du prince en la personne de Poppée devenue sa maîtresse, plus tard son épouse (2), mais ils n'attendirent pas jusque-là.

Au moment où Paul écrivait son Épître aux Romains, en 56 ou 57, la communauté devait être composée en majorité de chrétiens venus du paganisme; mais les chrétiens juifs d'origine y rentraient. Comme ils étaient les fondateurs de l'église où les gentils avaient pris la direction et l'influence, on soupçonnerait aisément qu'il y eut là une situation délicate qui exigeait des deux parts beaucoup de charité.

2. Et c'est bien en effet ce que l'Épître semble indiquer.

Aujourd'hui le plus grand nombre des critiques reconnaît que Paul

ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι, τάς τε ἑταιρείας ἐπαναχθείσας ὑπὸ τοῦ Γαΐου διέλυσε. Cf. KURT LINCK, *De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis*, Giessen, 1913, p. 104 ss.

(1) Cela serait d'autant plus étonnant qu'il connaissait les chrétiens, et comme une secte nouvelle : *afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae* (*Nero*, xvi, 2); il ne dit rien des Juifs et ne renvoie pas à *Chrestus*.

(2) Poppée ne devint impératrice qu'en 62.

s'adresse à une église qui est en droit composée de gentils. Et cela paraît bien résulter les textes.

Dès le début, l'Apôtre s'autorise de sa mission auprès des gentils pour écrire aux Romains qui en font partie (i, 5 s.); il tient à faire des fruits spirituels auprès d'eux comme auprès des autres gentils (i, 13-15). Et à la fin de l'épître il revient sur cette pensée. S'il a écrit aux Romains, c'est qu'il lui incombe d'offrir les gentils à Dieu comme un véritable sacrifice (xv, 15 s.).

Ces textes sont très clairs. Cependant M. Zahn tient toujours que Paul s'adresse à une communauté composée en majorité de Juifs convertis. Il est en effet d'autres textes qui paraissent supposer que les lecteurs avaient appartenu au judaïsme. Je ne compte pas parmi ceux-là vii, 1, parce que la loi dont parle cet endroit n'est pas la loi mosaïque. Mais j'avoue que vii, 5 à 6; viii, 15 m'ont longtemps paru présenter une grave difficulté. On dirait bien que ceux *auxquels* parle Paul ont été soumis au joug de la loi. On peut dire cependant que ce sont plutôt ceux *dont* il parle. Traitant du sujet de l'abrogation de la Loi, il est impossible que son imagination si vive n'ait pas envisagé la situation dans sa réalité; il voyait les Juifs assujettis et délivrés, il croyait leur parler, il leur parlait; c'est, comme on le dira plus loin, l'esprit de la *diatribè* (1). Mais, à pénétrer tout à fait dans son procédé, on constate qu'il a évité de dire : « lorsque nous étions sous la Loi »; il a préféré dire : « lorsque nous étions dans la chair » (vii, 5), et cette expression plus générale n'a-t-elle pas été choisie précisément parce que la majorité de ceux auxquels il écrivait étaient des gentils convertis?

Un autre argument de M. Zahn, sur lequel il paraît compter beaucoup, c'est que Paul interpelle directement les gentils, mais en les distinguant de la masse (xi, 13-32 et un peu xv, 1-13). Ils ne formaient donc qu'un groupe, et sans doute le moins nombreux, puisque d'ordinaire ce n'est pas à eux qu'on parle. Le raisonnement vaudrait si, dans les textes que nous avons cités en commençant, les Romains n'étaient pas désignés comme étant en droit une église de gentils. Le fait étant certain, il résulte seulement des passages allégués par Zahn que cette église, comme église composée en majorité de gentils, a des devoirs spéciaux que l'Apôtre lui rappelle, et qui incombent plus spécialement à ceux de ses membres qui sont des gentils convertis. En les interpellant, Paul leur parle de la même façon qu'à tous les frères de Rome (xi, 25-32).

S'il résulte bien de l'examen interne de l'Épître qu'au temps où Paul écrivit l'Église de Rome était en droit une église de gentils, cette conclusion s'accorde avec ce que faisait pressentir l'expulsion des Juifs, ses premiers fondateurs. L'Épître est muette sur le rôle de saint Pierre son

(1) Cf. *Introduction*, ch. v, p. liii ss.

premier chef, et ce n'est qu'en interprétant trop ingénieusement ce silence qu'on a conclu d'une part qu'elle suggérait, d'autre part qu'elle excluait la venue du prince des Apôtres.

B. *Tendances doctrinales des Romains.*

On traite d'ordinaire des tendances doctrinales des chrétiens romains en recherchant le but que Paul se proposait en écrivant. Mais il y a avantage à déblayer le terrain en éliminant ce qui a toujours été la pierre d'achoppement dans cette discussion difficile. Les Romains étaient-ils plus ou moins judaïsants? Est-ce pour les guérir de l'erreur que l'Épître leur a été adressée?

Ainsi que dans la question précédente, nous devons nous demander s'il existe des renseignements historiques, avant de consulter l'Épître elle-même.

1. On a cru longtemps à une tradition historique sur les débuts doctrinaux de l'Église romaine, attestant de graves controverses entre les gentils convertis et les judéo-chrétiens. Aujourd'hui on reconnaît que cette tradition n'existe pas; ce qui présente cette apparence n'est qu'une déduction exégétique dont les variations montrent assez l'origine et la valeur.

Jusqu'à ces derniers temps, le premier et le principal témoin allégué était l'*Ambrosiaster*. La belle découverte de dom De Bruyne (1) nous permet de remonter beaucoup plus haut, jusqu'à Marcion, car c'est lui, ou du moins un de ses disciples, que le savant bénédictin belge a reconnu pour l'auteur de certains prologues transmis avec les manuscrits de la Vulgate, auxquels on n'avait pas prêté une attention suffisante.

Voici le texte de l'*argumentum* qui se trouve dans près de quinze des manuscrits utilisés pour l'édition de Wordsworth et White, tel que ces savants l'ont édité : *Romani sunt in partibus Italiae. Hi praeventi sunt a falsis apostolis, et sub nomine Domini nostri Iesu Christi in legem et prophetas erant inducti. Hos revocat apostolus ad veram evangelicam fidem, scribens eis a Corinthis.*

Rien de plus clair sur la position judaïsante de l'Église de Rome, et quand on songe à la diffusion énorme de ces prologues, on ne s'étonne pas que cette opinion se retrouve un peu partout, s'imposant comme un souvenir d'histoire, alors qu'elle n'est qu'un échantillon de l'erreur marcionite sur l'opposition entre Paul et les faux apôtres, la doctrine de

(1) *Prologues bibliques d'origine Marcionite*, dans la *Revue bénédictine*, 1907, p. 1 ss. M. Corssen a soutenu la même thèse en s'excusant ensuite de ne s'être pas aperçu qu'elle n'était pas neuve et en rendant pleinement hommage à la pénétration de son devancier. Elle a été admise par MM. Harnack, Zahn, Wordsworth et White, etc.

Paul et l'Ancien Testament, présenté cependant d'une façon assez dissimulée pour qu'on n'en ait pas discerné le venin.

Dans l'*Ambrosiaster*, les faits sont colorés d'une autre façon mais sans plus de fondement historique. Voici le texte (1) : *Iam constat temporibus apostolorum iudeos propterea quod sub regno romano agerent romam habitasse ex quibus hii qui crediderunt tradiderunt romanis ut christum profitentes legem servarent. Romani autem audita fama virtutum christi faciles ad credendum fuerant ut prudentes nec inmerito prudentes qui male inducti statim correcti sunt et manserunt in eo. hii ergo ex iudeis credentes christum ut datur intellegi non accipiebant deum esse de deo putantes uni deo adversum. quamobrem negat illos spiritalem dei gratiam consecutos ac per hoc confirmationem eis deesse. hii sunt qui et galatas subverterant ut a traditione apostolorum recederent, quibus ideo irascitur apostolus quia docti bene facile transducti fuerant. Romanis irasci non debuit sed laudat fidem illorum quia nulla insignia virtutum videntes nec aliquem apostolorum susciperant fidem christi in verbis potius quam in sensu non enim expositum illis fuerat misterium. propterea quibusdam advenientibus qui recte crediderunt de edenda carne et non edenda quaestiones fiebant et utrum nam spes quae in christo est sufficeret aut et lex servanda esset. Hinc est unde omni industria id agit ut a lege eos tollat*, etc.

D'après l'*Ambrosiaster* les premiers Romains n'auraient donc pas même cru à la divinité du Christ! D'ailleurs l'habile interprète a d'avance, réponse à tout, et il a expliqué très ingénieusement pourquoi : l'erreur des Romains étant la même que celle des Galates, Paul leur a parlé beaucoup plus doucement. C'est que les Galates avaient abandonné la vraie doctrine, tandis que les Romains auraient été élevés sans leur faute dans des idées fausses. On peut imaginer la portée de pareilles affirmations sur des siècles où l'on admettait si aisément l'autorité historique des anciens.

Cependant cette opinion ne triompha pas tout à fait, parce que d'autres prologues contenaient des explications sensiblement différentes.

Parfois les erreurs reprochées aux Romains sont un peu moins grossières (2). Par exemple dans un prologue attribué à Pélage (3) : *Romanorum namque plerique tum rudes erant ut non intellegerent Dei se gratia et non suis meritis esse salvatos, et ob hoc duo inter se populi conflictarent.*

(1) D'après WW., p. 33.

(2) D'après la *praefatio* publiée par WW., p. 10, toute l'erreur des Romains est de se croire obligés à la Loi.

(3) WW., p. 3.

Dans ce texte il n'est plus question de l'erreur de toute une communauté : on parle d'un conflit, c'est-à-dire entre les Juifs et les gentils convertis. Cette opinion remonte peut-être à Origène, quoiqu'il ne se soit pas exprimé *ex professo* sur ce point. On lit dans la traduction de Rufin du commentaire sur l'épître (1) : *In hac epistola Paulus velut arbiter quidam inter Iudaeos residens et graecos, id est eos qui ex gentibus credunt, utrosque ad fidem Christi ita evocat et invitat, ut neque Iudaeos offendat penitus destruendo iudaicos ritus, neque gentibus injiciat desperationem confirmando observantiam legis et litterae; et sive de repromissionibus memoret, sive de poenis, ad utrumque populum dividit verbum.*

Même note dans un prologue attribué à saint Jérôme (2) : *scribit ergo nunc ad romanos, qui ex iudaeis et gentibus credentes superba contentione volebant se alterutrum superponere.* Et, après les plaidoyers *pro domo* des Juifs et des gentils : *His ita litigantibus se medium interponit apostolus, ostendens ambobus populis neque circumcisionem aliquid esse neque praeputium, sed fidem quae per caritatem operatur* etc. (3).

La controverse est encore plus réduite à une simple rivalité de préséance dans un autre *argumentum* (4) : *Epistolae Pauli ad Romanos causa haec est. Ecclesiam e duobus populis, id est de Iudaeis et Gentilibus, congregatam exaequat meritis, ut causas ei auferat simultatis quae de voluntate praelationis mutuae nascebantur...* l'auteur ne raisonne guère que d'après les trois premiers chapitres de l'Épître.

Saint Augustin, comme on devait s'y attendre, a pénétré beaucoup plus avant dans le but de l'Épître (5) : *hoc ergo docere intendit, omnibus venisse gratiam Evangelii Domini nostri Jesu Christi.* Mais il ne dispose évidemment d'aucun renseignement sur la foi primitive des Romains. Il s'écarte nettement de l'*Ambrosiaster* en supposant une situation semblable à celle des Galates; ce sont les judaïsants qui sont venus mettre le trouble : *Coeperant enim nonnulli qui ex Iudaeis crediderant, tumultuari adversus gentes, et maxime adversus apostolum Paulum, quod incircumcisos et Legis veteris vinculis liberos admittebat ad Evangelii gratiam, praedicans eis ut in Christum crederent, nullo imposito carnalis circumcisionis iugo. Sed tanta moderatione, uti nec Iudaeos superbire permittat, tanquam de meritis*

(1) Sur Rom. III, 1, M. XIV, c. 914. Cf. le commentaire de saint Jérôme *ad Galatas* d'après Origène, M. XXVI, c. 395.

(2) WW., p. 5. Cf. *pseudo-Primasius*, M. LXVIII, c. 414, même texte, sauf *superflua* au lieu de *superba.*

(3) La même dispute dans un prologue attribué à Pélage, WW., p. 35.

(4) WW., p. 39.

(5) *Inchoata expositio*, M. XXXV, c. 2088 s.

operum Legis; nec Gentes merito fidei adversus Iudaeos inflari etc.

Parmi des fluctuations exégétiques qui n'étaient nullement une tradition historique, saint Thomas a tiré lui aussi ses conclusions des textes. Tantôt il se rapproche de ceux qui admettaient des rivalités plutôt que des discussions doctrinales (1) : *considerandum est quod Iudaei et gentiles ad fidem conversi se invicem iudicabant de priore vita;* tantôt il oppose ceux qui prétendaient imposer la Loi et ceux qui s'en tenaient à la foi du Christ (2) : *De utrisque tamen erant aliqui Romae inter fideles Christi.*

2. L'Épître elle-même est donc, pour nous comme pour les anciens, la seule source d'information sur les tendances doctrinales de la communauté romaine. On devait s'en préoccuper d'autant plus qu'on prétendait faire droit entièrement aux exigences d'une interprétation historique. Aussi Baur chercha-t-il à démêler les opinions et les controverses qui avaient motivé la composition d'une lettre adressée à telles personnes déterminées. Il revint à l'opinion marcionite ou peu s'en faut (3). Cette manière de voir est aujourd'hui si discréditée que nous indiquerons seulement la forme très adoucie que lui a donnée Lipsius.

Les Juifs de Rome étaient hellénistes, d'esprit moins étroit que ceux d'Orient, et ceux qui se convertissaient au christianisme étaient précisément animés d'idées plus larges. Ils avaient renoncé à obliger les gentils devenus chrétiens à la circoncision; ils étaient fort tolérants quant à la partie cérémonielle de la Loi. Mais ils se croyaient obligés à la suivre, surtout comme règle de leur justice, et étaient fort imbus du sentiment de leurs privilèges; or ils avaient su imposer leurs vues aux gentils.

Paul ne pouvait adhérer à cette conception de la foi chrétienne mais il lui parut qu'on pouvait raisonner avec cette sorte de judéo-chrétiens et les ramener à des sentiments plus conformes aux siens.

L'opinion de Lipsius pourrait être encore diluée, pour ainsi dire. On pourrait envisager cette situation : les judaïsants modérés ne seraient pas parvenus à imposer leurs vues aux gentils. Ils s'y seraient efforcés seulement, et la question aurait été entre eux controversée : non que les gentils craignissent qu'on leur imposât la Loi, mais, les judéo-chrétiens la tenant pour obligatoire, il serait demeuré un doute sur l'efficacité de la passion de Jésus-Christ et une barrière dans les relations ordinaires, surtout pour les repas. Nous venons de dire que

(1) Cap. II, lect. 1, p. 409.

(2) Cap. XIV, p. 573.

(3) Cf. RENAN, *Saint Paul,* 12e éd., p. 462 : « Dans l'exemplaire destiné aux Romains en particulier, Paul introduisit quelques variantes accommodées au goût de cette Église qu'il savait être très attachée au judaïsme. »

Paul ne s'adresse pas à ces judaïsants, puisqu'il écrit à la communauté, composée en majorité de gentils. Mais comme, d'autre part, c'est souvent de la Loi que Paul traite dans son Épître, la question, dans ses termes les plus précis, est de savoir si Paul, qui argumente contre des judéo-chrétiens, argumente contre un parti dont il connaît la présence et l'influence à Rome?

Or il semble que la réponse doit être négative. Cornely se sert de termes un peu emphatiques, quand il déclare : *doctrinam ergo, quam a S. Petro eiusque discipulis acceperant, cum sua ipsius praedicatione plane consentire neque quidquam eis deesse persuasum habuit, quod sua institutione suppleri deberet* (p. 13), mais enfin on ne saurait conclure de l'Épître elle-même la présence à Rome d'un parti judaïsant actif, même modéré, même en minorité, ayant cependant acquis assez d'empire pour déterminer l'Apôtre à intervenir contre lui.

Et en effet, dès le début, Paul loue la foi des Romains (I, 8), et n'annonce nullement l'intention de la corriger ni même de la préserver contre des suggestions délétères. Ce ne sont point là simplement des procédés pour capter la bienveillance. Quel qu'ait été le désir de Paul de s'assurer les bons offices des Romains pour son ministère, il était trop sincère pour rendre grâces à Dieu d'une foi qui, en réalité, eût risqué d'être compromise par des préjugés judaïsants. Ce n'est point ainsi qu'il parle aux Galates, et une erreur adoucie, peut-être par là même plus dangereuse, ne l'eût pas trouvé indifférent. Sans doute il n'était pas incapable de discuter avec calme, mais il lui eût été bien difficile de contenir l'expression de son inquiétude. Ce qui est encore plus caractéristique que les compliments du début, c'est l'effusion si confiante qui termine l'Épître (XV, 23 ss.). Les aumônes qu'il porte à Jéru salem seront-elles bien reçues des « Saints »? Il se recommande pour l'obtenir de Dieu aux prières de ses chers Romains. Après cette négociation épineuse, son séjour à Rome lui apparaît comme un délice spirituel. C'est qu'il se sent d'accord avec cette église déjà grande et dont l'importance lui est connue. Qu'il y ait eu alors à Rome des agitateurs, nous le concédons contre ceux qui ne voient dans l'avis de l'Apôtre (XVI, 17) que la dénonciation d'un péril futur. Mais ils n'avaient point troublé la foi de la communauté. A ces intrigants, masqués sous des dehors édifiants, il consacre un paragraphe, sur le ton de l'Épître aux Galates. C'est la meilleure preuve que l'Épître aux Romains n'était point une polémique contre eux. Quand il a flairé des judaïsants, et des judaïsants déguisés, il n'a pas hésité à les dénoncer. Comment aurait-il polémisé contre d'autres judaïsants sans le dire (1)?

(1) Si l'on regardait XVI, 17 comme incompatible avec la pureté de la foi romaine qui ressort de toute l'épître, il serait plus critique de supposer que ce passage a

Mais, objecte Lipsius, Paul s'adresse à eux en effet. Ce sont eux qui sont en scène et qui font des objections. Faut-il regarder cette discussion comme une suite de figures de rhétorique, ou comme une argumentation, très modérée, mais qui vise néanmoins des adversaires? Les textes qu'on peut alléguer sont beaucoup moins véhéments que ceux de l'Épître aux Galates, mais ils ont trop de chaleur et un accent trop animé pour n'être qu'un exercice académique. Lipsius cite III, 1 ss. 31; IV, 1; VI, 1. 15; VII, 7. 13; IX, 14. 19. 30; XI, 1. 11.

L'argument est assez spécieux, mais il a perdu beaucoup de sa valeur depuis qu'on a comparé le style de Paul à celui de la *diatribè,* prédication, discussion, exhortation, telle qu'elle était pratiquée par les stoïciens et les cyniques. Ils se proposaient un but beaucoup plus concret que les récitateurs de tragédies, et on ne saurait leur refuser l'intention d'atteindre les âmes et de les réformer. Et c'est précisément pour cela qu'ils se servaient de ce style très mouvementé qui mettait en scène l'adversaire. Paul ne se comporte pas autrement.

Mais, dit encore Lipsius, lorsque l'Apôtre témoigne une si tendre compassion pour son peuple, un attachement si profond à ceux qui sont de sa race, n'est-ce pas pour adoucir dans l'âme des judéo-chrétiens de Rome l'amertume de ses déductions théologiques? N'est-ce pas une manière de les persuader de ses bonnes intentions?

Il se pourrait; mais il se pourrait aussi qu'il ait simplement voulu mettre encore plus en lumière son attachement à la vérité, plus fort que ses sentiments les plus intimes, et donner à entendre aux gentils qu'il ne rougit pas de sa race. Quand, dès le début, il réserve les privilèges des Juifs, c'est, d'après M. Feine, pour prémunir les gentils contre la tentation de mépriser les Juifs. Mais, d'après M. Kühl, c'est au contraire pour encourager les gentils en leur montrant dans l'Évangile plus que ne conférait l'Ancien Testament. Tant il est malaisé de changer les raisonnements pauliniens en avis de direction personnelle!

Cependant l'opinion de M. Feine peut du moins s'appuyer sur un texte formel. Paul a recommandé l'humilité aux gentils à propos des Juifs (XI, 20). Si ces gentils représentent, comme nous l'avons dit, la majorité ou plutôt le « bloc » de l'Église romaine, nous avons ici l'indication la plus précieuse sur les tendances de cette communauté. Étant en majorité d'origine païenne, elle était moins exposée à être séduite par les judaïsants qu'à faire peu de cas des fidèles d'origine juive. C'est pour cela même que Paul dit si fièrement qu'il est juif, qu'il n'a pas cessé d'aimer les Juifs, et même que, quand il travaille à la conversion des gentils, celle des Juifs est encore sa suprême espérance (XI, 13).

été emprunté à une autre lettre de Paul, plutôt que de juger d'après lui, ou plutôt de détourner tout le reste de son sens naturel. Voir le Commentaire sur XVI, 17.

On a la même impression à propos de la querelle sur les aliments. Les faibles, pensons-nous, ne sont point des judaïsants, mais des ascètes. Seulement il viendra encore moins à la pensée que les forts aient été des judéo-chrétiens. Paul est avec les forts pour les principes, mais c'est eux qu'il veut persuader et entraîner, par la charité de Jésus-Christ, à l'indulgence et au sacrifice, à ne pas se complaire en soi.

Si donc l'Épître aux Romains doit nous éclairer sur les besoins spirituels de la communauté, voilà bien des textes formels et dont il faut tenir compte. Ils ne sont pas du tout dirigés contre un envahissement de l'esprit judaïsant.

Ce qui en résulte bien plutôt, c'est que les Romains, gentils convertis en majorité, presque seuls durant quelques années, ont été tentés de quelque superbe à l'endroit des Israélites. Si c'est bien aux gentils que Paul s'adresse, et s'il devait absolument faire une leçon à ses correspondants, celle qu'il leur a faite est une leçon de modestie, d'humilité, de charité. Encore une fois tout s'explique très bien si l'on suppose que l'Apôtre, dans la période où ses compatriotes rentraient à Rome, et des Juifs ses amis comme Aquila et Prisca, ait appréhendé chez les Romains un peu de dédain pour ses humbles collaborateurs. Ce n'est pas pour cela qu'il a écrit son épître; mais c'est la seule tendance que l'épître laisse entrevoir chez les Romains.

Quand on lit les chapitres IX à XI avec cette pensée, que Paul le juif parle à des gentils dédaigneux, les manifestations sentimentales de l'Apôtre pour sa race sont d'une délicatesse qui touche; parties du cœur, elles vont au cœur. Entendues comme une sorte de précaution oratoire à l'égard des judéo-chrétiens ses adversaires, elles sont à peine dignes de lui.

Cette raison n'est peut-être qu'une impression personnelle, mais chacun pourra en essayer l'efficacité. Ce fut pour moi une vraie lumière quand je me suis résolu, après beaucoup d'essais infructueux, à lire l'Épître aux Romains comme une lettre adressée à une communauté composée en majorité de gentils, dont la foi n'était ni imbue, ni menacée d'erreur judaïsante, mais qui se montraient un peu raides envers ceux parmi lesquels l'Apôtre se comptait par le sang et parmi lesquels il avait tant d'amis et de fidèles collaborateurs. C'est en particulier ce qui éclaire le mieux l'appel à la miséricorde adressé aux gentils comme tels (XV, 7-12) et les longues salutations de la fin.

Ce n'est donc pas parce que les Romains étaient judaïsants que Paul leur a écrit *cette* épître. Notre résultat est purement négatif, mais nous laisse plus libres de chercher ce but directement.

CHAPITRE III

LETTRE OU ÉPÎTRE? SON BUT.

On a beaucoup discuté sur le but que se proposait saint Paul en écrivant aux Romains. M. Godet s'est cru obligé d' « énumérer environ une soixantaine d'auteurs, dont les solutions diffèrent presque toutes par quelques nuances » (1). Heureusement lui-même a pris soin de ramener tous ces critiques à deux groupes : ceux qui sont plus frappés du caractère systématique de la lettre, à la tête desquels on peut placer le P. Cornely et B. Weiss, et ceux qui se préoccupent surtout des circonstances, personnelles aux Romains ou à Paul, qui l'auraient déterminé à écrire. La controverse continue, mais, depuis qu'on s'efforce d'éclairer les faits littéraires et linguistiques du Nouveau Testament par les documents contemporains retrouvés sur les papyrus, elle a pris un caractère un peu différent. Tandis que nous ne connaissions guère comme lettres anciennes que des écrits littéraires, traitant de sujets plus ou moins sérieux, même quand elles s'adressaient à une seule personne, nous possédons maintenant tout un recueil de véritables lettres, écrites au jour le jour, sans aucune prétention littéraire, ayant pour but de régler des questions pendantes ou d'exprimer des sentiments intimes et n'ayant guère d'intérêt que pour leurs destinataires. M. Deissmann donne aux premiers écrits le nom d'épîtres, aux seconds le nom de lettres, et il conclut résolument que les Épîtres de saint Paul sont des lettres qui ne sont devenues des épîtres que par la vénération qu'elles ont inspirée (2).

Il ne faudrait cependant pas que la question du caractère de l'Épître aux Romains devienne une question de mots. S'il est bon de distinguer les genres littéraires, ce doit être aussi afin de mettre à part certains cas qui ne rentrent dans aucune catégorie bien tranchée.

Il faut d'abord reconnaître que l'ouvrage est vraiment une lettre. Paul écrit aux Romains, et s'il a espéré que sa lettre, lue par d'autres, leur serait fort utile, cependant c'est à la communauté de Rome qu'il s'adresse, et dans son intérêt. Il sait, du moins dans les grandes lignes, ce qui se passe à Rome, et il donne pour cela des conseils appropriés, surtout

(1) Godet, *Commentaire*, I, 110.
(2) *Licht vom Osten*, p. 166.

dans la partie morale. Il a d'ailleurs pour écrire aux Romains une raison spéciale : il désire depuis longtemps les voir, et, son voyage étant encore retardé, il ne veut pas attendre plus longtemps pour entrer en contact avec eux. Il est à un moment précis et solennel de sa carrière. Jetant les yeux sur le passé, il se rend cette justice, ou plutôt il rend cet honneur à la grâce de Jésus-Christ, qu'il a achevé sa carrière en Orient. Il se hâte d'en finir avec Jérusalem, de mettre le sceau à ses rapports avec ses saints. Il aspire maintenant à conquérir l'Espagne. S'il n'ambitionne pas de convertir Rome elle-même, c'est que l'évangélisation y est en bonne voie. Mais alors les Romains pourront l'aider dans sa nouvelle tâche. Il compte sur eux et le leur dit (xv, 24). Ce sont bien là les circonstances du temps et du lieu; c'est l'expression de sentiments particuliers à celui qui écrit envers ses correspondants. Qu'on y ajoute les caractéristiques des lettres privées, les formules polies au début, à la manière des papyrus, les salutations à la fin. Et ce n'est point faire injure à l'Épître aux Romains que de ne pas la classer dans la littérature. Paul ne songea certainement pas à plaire par l'ingénieuse exposition des idées ou par la rencontre d'expressions heureuses. Celui qui parle est un missionnaire, un apôtre; il s'échauffe, il laisse parler son cœur, il ouvre son âme, comme on le fait dans une lettre où l'on est sûr d'être compris; et s'il expose des vérités spéculatives, c'est qu'elles doivent être pour les Romains lumière et vie. Ce n'est point là traiter un thème à la façon des lettres de Sénèque à Lucilius, ni faire à la littérature cette part qu'un Cicéron ne pouvait lui refuser même dans ses lettres à Atticus.

L'Épître aux Romains est donc bien une lettre. Mais personne ne peut faire qu'elle ne constitue en même temps un corps de théologie. Nous essaierons plus loin d'en déterminer le sujet, mais, quel qu'il soit précisément, c'est certainement un enseignement dogmatique d'une portée générale. Si l'on ne rencontre aucun cas semblable — ne disons plus dans la littérature, mais dans les écritures anciennes —, il faudra simplement conclure que *ad Romanos* a un caractère particulier. De sorte cependant que si le nom d'Épître est réservé aux lettres qui sortent de la correspondance personnelle et familière, il faudra continuer à dire Épître aux Romains.

On le voit, la distinction des genres ne nous a pas avancés beaucoup; en définitive, c'est toujours l'ancienne question qui revient : Pourquoi Paul a-t-il adressé aux Romains une lettre traitant un thème général? Était-ce pour répondre à un besoin spécial de cette Église? Ou a-t-il simplement dédié aux Romains sous forme de lettre un traité destiné à tous les fidèles?

En parlant des tendances doctrinales de l'Église romaine, nous avons déjà répondu négativement à la première alternative de la question.

Quelques auteurs ont pensé que le caractère d'une lettre doctrinale exige absolument que l'on vise un point faible chez ses correspondants. Reconnaissant que l'Église romaine n'était point agitée encore par les judaïsants, ils ont pensé que Paul avait pourvu à l'avenir (1). Mais cette raison ne donne qu'une apparence de satisfaction. Le péril des judaïsants existait partout. Pourquoi prémunir les Romains plutôt que d'autres? Assigner ce but à l'Épître, c'est confondre une brève recommandation (xvi, 17) avec le corps même de l'Épître.

Sommes-nous donc contraints de regarder la lettre aux Romains comme un traité dédié à l'Église de Rome? Mais alors ce ne serait plus une lettre. En réalité il y a une solution moyenne.

En pareille matière on distingue ordinairement et avec raison l'occasion et le but. Sur l'occasion, tout le monde est d'accord. Paul voulait préparer les Romains à sa visite. Mais le but? Le but, il l'a dit lui-même, c'était d'accomplir son ministère auprès des gentils (xv, 15 s.). Mais enfin quel rapport entre ce but et le thème choisi? C'est ici que l'occasion donne quelque lumière. Paul, répétons-le, se préparait à inaugurer son ministère dans de nouvelles régions. L'entrée aux bords mystérieux du monde occidental était Rome, qui était en même temps, par la langue grecque qui s'y était propagée, le terme de l'Orient; ou plutôt c'était la cité maîtresse, arbitre des destinées de l'Orient et de l'Occident. La communauté chrétienne de Rome, déjà connue de tous pour la docilité de sa foi, était appelée, même à ne juger que par sa position centrale, à exercer une grande influence.

L'évangile de Paul était celui des Apôtres, mais plus que personne il avait prêché la grâce de Jésus-Christ, l'inutilité de la Loi, et pour cela même, plus que personne il avait été en butte à des attaques passionnées, non seulement de la part des Juifs restés juifs, mais aussi de la part des Juifs convertis. Après les premières controverses dont la lettre aux Galates réfléchit encore l'ardeur, il avait eu le temps de mûrir sa doctrine. Comment n'aurait-il pas désiré de l'exposer à tous les fidèles dans toute son ampleur? Mais peut-être n'aurait-il jamais réalisé ce désir. L'occasion s'offrait à lui. Puisqu'il devait entrer en relations avec les Romains, leur demander une sorte de recommandation pour des régions plus lointaines, n'était-il pas à propos de leur présenter sa doctrine en même temps que sa personne? Non qu'il les fasse juges de la vérité de ce qu'il enseignait. C'est lui qui est l'Apôtre, instruit par Jésus-Christ, envoyé par lui. Il a conscience que les Romains profiteront de sa doctrine. Il sait qu'il est d'accord avec eux sur

(1) R. P. Prat, *La théologie de saint Paul,* p. 261 : « S'il y a des dangers, c'est pour l'avenir, et la solennelle mise en garde contre les fauteurs de troubles, ou pour mieux dire l'Épître entière, a pour but de les conjurer. »

les principes de la foi. Mais ne leur restait-il rien à apprendre (1)? Pour qui, même aujourd'hui, l'Épître aux Romains n'est-elle pas une source inépuisable de lumière? Les Romains n'étaient pas judaïsants, mais ils avaient sans doute entendu parler des controverses, et, selon toute apparence, leur pureté de foi était sur ce point plutôt une simple possession de la vérité qu'une conviction éclairée après discussion des arguments. Il fallait les instruire. La lettre n'est pas polémique, puisqu'elle ne s'adresse pas à des adversaires. Elle n'est point apologétique, parce que Paul ne songe pas à se défendre personnellement, sinon peut-être dans la mesure où l'exposition de la vérité est la meilleure apologie de celui qu'on a voulu rendre suspect d'erreur. C'est un enseignement adressé aux Romains, qui convenait bien à leur situation, et qui dut leur être fort utile. C'est une lettre mais traitant le sujet le plus important pour le monde chrétien tout entier.

(1) C'est ce dont le P. Cornely ne tient pas compte quand il caractérise l'Épître *tanquam specimen quoddam praedicationis* (p. 13).

CHAPITRE IV

THÈME ET COMPOSITION DE L'ÉPÎTRE.

Si le but de l'Épître est didactique, on doit pouvoir reconnaître le sujet ou l'*argumentum* de son enseignement. Et d'abord ce n'est pas une catéchèse élémentaire de la doctrine chrétienne. Paul la suppose plutôt connue, et il en rappelle dès le début les traits principaux, comme une sorte de mot de passe entre chrétiens : l'incarnation du Fils de Dieu, sa mort et sa résurrection; c'est la bonne nouvelle ou l'évangile annoncé par les prophètes (I, 2 ss.). Or il n'entend pas exposer les vérités que contient l'évangile, mais plutôt ce qu'est l'évangile comme principe d'action. Des prédicateurs de systèmes nouveaux, il n'en manquait pas dans l'antiquité. Mais apportaient-ils au monde la force morale nécessaire pour pratiquer la vertu qu'ils prêchaient? Leur action, à supposer qu'elle fût efficace parmi les hommes, avait-elle quelque influence sur leur existence après la mort? Y avait-il quelque moyen, en adhérant à une doctrine, de recevoir en même temps l'énergie pour faire le bien? C'est ce que personne n'avait osé dire d'une doctrine humaine, et c'est ce que Paul affirme de l'Évangile : C'est une vertu de Dieu, agissant pour le salut des hommes, et de tous les hommes, pourvu qu'ils croient, c'est-à-dire qu'ils embrassent la doctrine. Par là même ils demandent et reçoivent le don qui leur est offert, et c'est ainsi que se manifeste la justice de Dieu, en eux, puisque, en suite de leur foi, elle est un principe de vie. Tout cela est contenu dans les quelques lignes où Paul a tracé le programme de sa lettre (I, 16. 17); il y a ajouté : pour les Juifs d'abord et pour les gentils, indiquant ainsi qu'il aurait toujours en vue, en expliquant cette grâce, la façon dont Dieu a procédé dans l'histoire, instituant la Loi pour aboutir au christianisme. De sorte que son sujet n'est pas : quelle est la situation des chrétiens par rapport à la Loi, ou des gentils par rapport aux Juifs, ou réciproquement, mais essentiellement : qu'est-ce que la nouvelle doctrine comme principe de vie morale et comme gage de salut, en tenant toujours compte de ses rapports avec le judaïsme, et même en remontant dans l'histoire jusqu'au premier père du genre humain. Le sujet de l'Épître est donc bien ce qu'on nomme la grâce, comme l'a compris saint Augustin : *Hoc ergo docere intendit, omnibus venisse gratiam Evangelii Domini nostri Jesu Christi. Quod prop-*

terea etiam gratiam vocari ostendit, quia non quasi debitum iustitia redditum est, sed gratia datum... et avec l'allusion constante à l'Ancien Testament : *utrumque populum tam ex Iudaeis quam ex Gentibus connectit in Christo per vinculum gratiae, utrisque auferens omnem superbiam meritorum, et iustificandos utrosque per disciplinam humilitatis associans* (1).

Ainsi donc, Paul lui-même nous a fait connaître son thème dans une véritable *propositio* selon les préceptes de la rhétorique ancienne (2), mais il n'y a pas joint une *partitio* indiquant la division du sujet traité en ses différentes parties. Il y a peut-être cependant une indication de deux parties dans le passage cité d'Habacuc : « le juste en suite de sa foi vivra ». Quoi qu'il en soit, on aperçoit nettement deux parties dans le développement du thème : 1) ceux qui croient sont justifiés dans le sang de Jésus et les péchés leur sont donc pardonnés ; c'est la justification (III, 21-30) qui, en elle-même, assure le salut (V, 1-11), δύναμις Θεοῦ εἰς σωτηρίαν selon le thème de I, 16 ; 2) ceux qui ont été justifiés vivent selon l'Esprit qui est un gage certain du salut (VI et VIII), et c'est la vie chrétienne, qui est aussi δύναμις Θεοῦ εἰς σωτηρίαν. Les passages que nous venons de citer sont, pour ainsi dire, le centre de la doctrine : ils sont parallèles et se terminent par la perspective du salut. D'après les premiers, le péché est remis ; et cependant, d'après les autres, on lutte encore contre le péché ou la chair qui a gardé l'empreinte du péché. Mais la synthèse se fait dans l'idée de la vertu de Dieu qui s'exerce dans les deux cas. Cette vertu, principe de vie spirituelle, est en même temps principe de mort pour la chair. On vit en Jésus-Christ parce qu'on l'a reçue, et c'est elle qui a effacé le péché. Or cette vertu de Dieu, c'est précisément, comme le disait déjà le thème, la justice de Dieu (I, 17), justice qui est donc communiquée et qui constitue dans l'état de justice. De sorte que, quoi qu'il en soit des arguties sur tel ou tel texte, sur le sens de justifier et de justification dans tel passage, il résulte de la structure la plus intime de l'Épître que la justice de Dieu, donnée aux hommes, est le principe qui les fait mourir au péché pour vivre à Dieu dans le Christ.

Autour de ces points fondamentaux, les autres parties de l'Épître se rangent assez naturellement.

Et d'abord, une fois le thème posé, l'Apôtre a préludé à la révélation de la justice par le tableau de ce qu'était le monde auparavant, et qu'on pouvait qualifier de révélation de colère (I, 18-II). Avant la venue de Jésus-Christ, l'humanité, peut-on dire, tournait le dos au salut. Les gentils avaient eu cette connaissance de Dieu que la création révèle à

(1) *Inchoata expositio*, 1.
(2) QUINTILIEN, *Institut.*, VII, I, 4.

tous (I, 18-20), mais ils n'en avaient pas profité et n'avaient pas rendu à Dieu le culte qui lui était dû; ils étaient tombés dans l'idolâtrie (I, 21-25), en suite de quoi Dieu les avait livrés à des vices que leur raison elle-même condamnait (I, 26-32). Mais les Juifs, critiques sévères de ces vices, ne valaient pas mieux. Ils étaient mieux instruits de leur devoir, sans doute, mais le tout n'est pas d'avoir une loi, — les gentils avaient bien la leur! — le tout est de l'observer (II, 1-16). Or les Juifs qui se glorifient de la Loi la violent (II, 17-24); ils se vantent de la circoncision et n'en ont pas l'esprit (II, 25-29).

Il semble qu'après cela, le besoin qu'a l'humanité de la vertu de Dieu est assez clair. Mais nous voyons se faire jour la préoccupation secondaire de l'Apôtre.

Il ne lui suffit pas de mettre dans sa lumière le don de Dieu. Ou plutôt, il appréhende, en mettant dans tout son jour la nouveauté du mystère chrétien, qu'on n'en conclue à une incohérence dans les desseins de Dieu. Dès ce début, et quand il a montré le besoin que les Juifs avaient de la grâce, il prend soin de sauvegarder la valeur de l'intervention divine consignée dans les Écritures et la véracité de Dieu (III, 1-8), pour conclure avec plus d'assurance que tous, Juifs et gentils, ont besoin du pardon de Dieu (III, 9-20).

C'est pour le même motif que, la première partie du thème posée (III, 21-30), Paul se demande si la justice qu'il prêche peut s'appliquer au cas d'Abraham, le saint le plus auguste de l'Ancien Testament. Et il se sert de l'objection pour montrer que les desseins de Dieu sont toujours les mêmes et que la foi d'Abraham est comme le premier tracé de la foi de ceux qui croient en Jésus (IV).

C'est donc en parfaite sécurité qu'il pose le deuxième terme de la vertu de Dieu agissant dans la justification; l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs nous est un gage du salut (V, 1-11).

Et voici encore une considération historique. Mais cette fois, l'Apôtre remonte jusqu'à Adam. Il ne lui suffisait pas de montrer la justice de Dieu dans chaque fidèle; le péché n'est pas seulement un fait personnel; il est répandu dans toute l'humanité par le fait d'Adam. L'acte du Christ est donc pour toute l'humanité un acte réparateur (V, 12-19). Et comme la Loi est toujours à l'horizon, l'Apôtre lui assigne son but intermédiaire entre le débordement du péché et la surabondance de la grâce (V, 20. 21).

C'est ici seulement selon nous que le thème de la première justification est épuisé (1). Vient ensuite celui de la vie chrétienne, inaugurée par le baptême. Nous sommes morts au péché, nous devons vivre à

(1) On n'indique ici que les grandes lignes. Le commentaire donnera des raisons plus détaillées.

Dieu. La vie morale est indissolublement liée à l'initiation religieuse, les deux vies n'en font qu'une. L'effort est nécessaire. Paul y exhorte les fidèles avec chaleur. Dans cet ensemble dogmatique, une large part est faite à la morale (vi). Ce qui fait défaut et qu'on retrouvera plus loin, ce sont les applications à des cas particuliers. Puis l'exhortation se termine par l'espérance de la vie éternelle.

Pour la quatrième fois, la considération de la Loi ancienne se présente; il est clair qu'un chrétien mort dans le Christ en est affranchi (vii, 1-6). Mais alors quel était donc le rôle de la Loi? quel est le rôle du précepte divin, de toute ordination divine positive? Réponse : une telle loi a pour but de faire connaître le mal, mais, s'il n'y a rien de plus en présence de la loi que la nature humaine, le péché sera le plus fort, et la connaissance du mal ne fera qu'augmenter le nombre des transgressions (vii, 7-24). Ce tableau si sombre serait déprimant s'il ne se terminait par un appel à Jésus-Christ qui déjà nous a délivrés (vii, 25). L'Apôtre reprend donc la description de la lutte, mais non plus entre la raison et le péché; elle a lieu entre la chair et l'esprit de Dieu qui habite en nous (viii, 1-13). Cet esprit sera certainement vainqueur, et la vertu de Dieu s'exercera pour notre salut. Et en effet, ce qu'il se proposait, ce n'était point un plan limité aux conditions de la vie mortelle. Il entend donner des frères à Jésus-Christ pour partager sa gloire (viii, 14. 17). Ce dessein ne sera point frustré (viii, 18), tout le suggère : l'aspiration de la créature (viii, 19-22), les gémissements de ceux qui espèrent (viii, 23-25), l'Esprit lui-même qui prie en nous et pour nous (viii, 26-27), et surtout la volonté de Dieu qui a tout ordonné à cette fin (viii, 28-30). Arrivé à ce point culminant, l'Apôtre est pris d'un saint enthousiasme pour cette merveille de l'amour de Dieu dont rien ne saurait le séparer (viii, 31-39).

Mais d'autres n'ont pas le même bonheur. La question juive revient encore, et Paul la traite, comme toujours, moins pour combattre les prétentions des Juifs que pour résoudre une difficulté élevée contre la Providence de Dieu. C'est un fait que les Juifs pour la plupart n'ont pas écouté le Messie, et c'est d'eux qu'il était venu et par conséquent à eux qu'il était envoyé. A quoi donc leur ont servi leurs privilèges (ix, 1-6)?

N'est-ce point, l'Apôtre le laisse entendre sans le dire, un échec pour le plan divin? — Non, répond-il, parce que l'incrédulité des Juifs ne suppose pas moins la toute-puissance de Dieu que leurs privilèges d'antan. Dieu les avait choisis, par pure faveur; il en choisit d'autres (ix, 7-18). Et ce n'est point là injustice de la part de Dieu. Il y a dans sa conduite un mystère que la créature ne doit pas avoir la prétention de sonder (ix, 19-21). Dieu peut, sans injustice, tolérer patiemment des pécheurs pour manifester sa miséricorde en faveur de ceux qu'il appelle,

Juifs ou gentils (IX, 22-29). D'ailleurs Israël est en faute : il ne veut pas comprendre quelle est la vraie justice où se trouve le salut, il s'est obstiné, il s'obstine encore à chercher sa justice propre (IX, 30-X, 4), tandis que la vraie justice est dans le Christ. Or cette vraie justice, que Moïse lui-même avait laissé pressentir (X, 5-8), elle a été prêchée par l'évangile (X, 9-15). Les Juifs peuvent-ils objecter qu'ils n'ont pas entendu (X, 18), ou qu'ils ne pouvaient comprendre (X, 19)? Mais non, ils ont agi comme Isaïe le leur reprochait déjà (X, 20-21).

Aussi bien la réprobation d'Israël n'est ni totale (XI, 1-10), ni définitive (XI, 11-21). Quand les gentils seront convertis, les Juifs viendront à leur tour (XI, 25-32), et ce sera le triomphe de la sagesse, de la bonté, de la puissance de Dieu (XI, 33-36).

On voit que le thème une fois proposé (I, 16-17), il y a comme une préparation à la démonstration (I, 18-II). La démonstration elle-même a un double objet ou plutôt porte sur deux moments de l'action divine : d'abord dans la justification, ensuite dans la vie chrétienne, et soit la justification, soit la vie chrétienne, ne doivent être comprises que comme l'inauguration ou l'attente de la vie éternelle. Les deux thèses sont : 1) la justification n'est point le fait de l'homme agissant pour conquérir sa justice propre, mais le fait de Dieu qui justifie celui qui croit; 2) la vraie vie chrétienne n'est point une lutte inutile de la raison impuissante à observer la loi, mais un triomphe de l'esprit sur la chair.

A côté de ces points positifs, il y a les regards jetés par l'Apôtre sur l'économie ancienne pour montrer l'harmonie des desseins de Dieu, objections qui l'aident à développer plus pleinement sa pensée. On pourrait donner au squelette de l'argumentation la forme suivante :

THÈME DIRECT.	THÈME SECONDAIRE.
Proposition (I, 16. 17).	Dans la proposition les mots : *Iudaeo primum et graeco* (I, 16).
Triste situation des gentils et des Juifs (I, 18-II).	Qu'ont donc de plus les Juifs (III, 1-8)?
I *a*) La justice est donnée par Dieu à la foi (III, 21-30).	Qu'en est-il donc d'Abraham (IV)?
b) Elle est, par la charité de Dieu, le gage de la vie éternelle (V, 1-11).	Qu'en résulte-t-il pour l'humanité par rapport au péché hérité d'Adam et qu'est venue faire la Loi (V, 12-21)?
II *a*) Morts au péché, nous devons vivre à Dieu dans le Christ (VI).	Quelle est donc notre situation par rapport à la Loi (VII, 1-6)?

	Et celle de la loi en général dans la lutte de l'âme avec le péché (VII, 7-25)?
b) La vie des enfants de Dieu sous la conduite de l'Esprit assure aux chrétiens la vie éternelle (VIII).	Pourquoi donc les Juifs n'ont-ils pas embrassé le christianisme (IX-XI)?

Après avoir donné aux Romains cet enseignement si fortement coordonné, Paul aborde ce qu'on nomme le plus souvent la section morale (XII-XV, 13). Ce nom est peut-être mal choisi, car la première partie posait les bases de la vie morale en même temps que de la vie religieuse. Ce qui caractérise le plus sûrement la seconde, c'est une application détaillée des principes posés plus haut. Il est malaisé d'y retrouver un ordre très strict, mais on en voit assez aisément le rapport avec le fondement régulateur de la volonté divine. C'est cette volonté qui a tout disposé pour le salut. Donc efforçons-nous de la connaître pour nous y conformer (XII, 1-2). Et c'est pourquoi ce que Paul recommande tout d'abord, c'est que chacun agisse dans la mesure de sa grâce. On s'est étonné qu'en ces temps où le christianisme rencontrait tant d'obstacles, Paul n'ait pas poussé à l'élan, à la générosité, à l'héroïsme. Mais il vient de nous dire que l'Évangile est une vertu de Dieu qui nous conduit au salut. Chacun a sa voie, mais tous doivent se rencontrer au même terme; déjà tous ne font qu'un corps : chacun doit faire précisément, dans l'intérêt de tous, ce que Dieu demande de lui (XII, 3-8). Cette pensée des devoirs mutuels conduit naturellement aux préceptes sur la charité (XII, 9-21).

Mais voici une règle que Paul n'a indiquée qu'ici : il faut obéir aux pouvoirs constitués (XIII, 1-7). Or c'est encore précisément parce qu'ils sont voulus de Dieu. Dans cette Épître qui envisage si souvent le christianisme comme une force nouvelle apparaissant dans le monde, dans une Épître qui allait à Rome, siège du gouvernement, ces avis n'étaient point déplacés. Et, après avoir parlé si souvent du lien qui unissait les deux Testaments, l'apôtre revient naturellement à la charité, qui est toute la loi (XIII, 8-10), et termine cette section, comme tant d'autres, en envisageant la vie éternelle comme commencée en Jésus-Christ (XIII, 11-14).

Descendant toujours du général au particulier, Paul en vient à un point de discipline, le seul qui semble avoir donné occasion, dans l'église romaine, à son intervention : C'est la question des faibles en la foi, où nous voyons des ascètes mal inspirés, et des forts (XIV). Il est à noter que, traitant un sujet analogue avec les Corinthiens I Cor. VIII, 9), l'apôtre y dit trois fois de ceux qui représentent les

forts qu'ils ont la science. Ici, encore tout plein de son sujet de la justification par la foi, il ne parle que de la foi, qui doit diriger la conduite de tous. Et lorsqu'il conclut, comme toujours, au primat de la charité, c'est sûrement parce qu'il a l'esprit encore occupé du côté secondaire de sa grande thèse : il conseille aux Romains d'être miséricordieux parce que les gentils, plus encore que les Juifs, ont été l'objet de la miséricorde (xv, 1-12). Le dernier mot de cette exhortation comprend les mots de foi, d'espérance, et de vertu de l'Esprit-Saint, qui rappellent les termes de la proposition (I, 16. 17).

Cet ensemble doctrinal, partie dogmatique et partie dite morale, est encadré dans une introduction (I, 1-15) et une communication des intentions de l'Apôtre (xv, 14-33), suivie de la recommandation de Phébé (xvi, 1-2) qui probablement portait la lettre, d'une série de salutations (xvi, 3-16), d'un avis sur les agitateurs (xvi, 17-20[a]), du souhait final (xvi, 20[b]), du souvenir des compagnons de Paul (xvi, 21-23) et d'une doxologie (xvi, 25-27).

Sur le rapport de ces parties entre elles et avec le corps de l'Épître, certains doutes ont été soulevés; il en sera question dans le chapitre VI de cette introduction et dans le commentaire.

CHAPITRE V

LANGUE, STYLE, ARGUMENTATION DANS L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS (1).

Il ne saurait être ici question de tracer un tableau, même très sommaire, même réduit à l'Épître aux Romains, de ce qui peut être compris sous cette rubrique : langue, style, argumentation dans s. Paul. On voudrait seulement donner quelques indications générales qui pourraient être utiles aux étudiants pour la lecture du commentaire, et marquer les points qui sont encore discutés par la critique dans la question si difficile à élucider de la culture intellectuelle de Paul, helléniste ou judaïque. Paul étant un juif qui a écrit en grec, on doit trouver dans ses écrits des traces de ce double esprit. Mais combien les nuances sont délicates !

1. *Langue.*

Le temps n'est pas très éloigné où l'on expliquait nombre de mots ou de tournures par une adaptation du grec aux formules rabbiniques que Paul a dû apprendre aux pieds de Gamaliel. C'est ce que fit, par exemple, Fr. Delitzsch dans les préambules de sa traduction en hébreu de l'Épître aux Romains (2). La formule καθὼς γέγραπται, pour citer l'Écriture, est naturellement sur le type du talmudique ככתוב « comme il est écrit » ; τί ἡ γραφὴ λέγει (iv, 3; xi, 2) coïncide avec מהו אומר « que dit-il? », c'est-à-dire l'écrivain sacré; κατὰ τὸ εἰρημένον (iv, 18) est לפי שנאמר « comme il est dit » ; ἐν 'Ηλίᾳ (xi, 2) est la même manière de citer que נאמר באנשי נינוה « comme il est dit dans : les hommes de Ninive » (*Taaniyoth*, ii, 1). Et ce dernier cas est certainement caractéristique; les autres ont des analogies dans l'hellénisme (3).

Même en dehors de ces cas où Paul, citant la Bible, est censé suivre la manière de ceux qui en sont les docteurs, Delitzsch veut encore que οὐ μόνον δὲ ἀλλά (v, 3. 11; viii, 23; ix, 10) soit comme une réminiscence de la formule talmudique וְלֹא עוֹד אֶלָּא « et non seulement cela,

(1) Ce chapitre est extrait du premier numéro de la *Revue biblique*, année 1915

(2) *Paulus des Apostels Brief an die Römer* in das hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert, von Franz DELITZSCH, Leipzig, 1870.

(3) DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, p. 77 s.

mais encore ». Μὴ γένοιτο qui revient jusqu'à dix fois dans Rom. et que Delitzsch traduit par le biblique חָלִילָה, ne serait devenu si familier à l'Apôtre que sous l'influence de formules comme חַס לָא תְמוּת « préservation! (loin de toi!), tu ne mourras pas », ou חַס וְשָׁלוֹם « préservation et paix ». Il y a plus, ἀλλά après μὴ γένοιτο (III, 31; VII, 7. 13; XI, 11) est tout à fait conforme au talmudique אלא; ἐρεῖς (IX, 19; XI, 19) est תאמר « tu me diras peut-être » qu'on trouve dans *Sifra;* οὖν répond à אם כן « si c'est ainsi », etc. Delitzsch conclut que Paul a fondu avec des concepts hellénistes et chrétiens non pas seulement la manière d'argumenter des Juifs, mais encore leurs formules de dialectique (1). Or, ces formules sont simplement grecques et employées par la langue grecque courante.

Aussi est-il admis généralement aujourd'hui qu'il n'y a pour ainsi dire pas de mots ni de tournures employés par Paul qui ne se retrouvent dans la langue grecque comme on la parlait ou comme on l'écrivait de son temps. Plus le nombre augmente des inscriptions et des papyrus, plus diminue le nombre des mots qu'on n'a pas retrouvés en dehors du grec biblique, si bien qu'on est tenté de croire que ceux qui n'ont pas été signalés dans le grec profane pourront s'y rencontrer quelque jour. Et on a fait les mêmes constatations dans le domaine de la grammaire. Il résulte des études récentes que le grec de Paul n'est nullement de l'araméen traduit, ce que sont sûrement beaucoup de paroles de Jésus, surtout dans la forme que nous a conservée l'évangile de S. Matthieu. Paul a écrit le grec tel qu'on l'écrivait de son temps.

Les meilleures précisions sur ce point ont été fournies, dans le domaine du lexique, par M. Nägeli (2), dont nous allons indiquer les conclusions. Elles ne reposent que sur l'examen des cinq premières lettres de l'alphabet; mais cela permet de juger de l'ensemble. Tout d'abord, M. Nägeli estime que la langue de Paul est vraiment grecque; sans être littéraire, elle n'est pas non plus proprement vulgaire; c'est la langue dans laquelle on échangeait ses idées, et qui pouvait, par le choix des expressions, s'élever aux questions abstraites (p. 13). Paul n'est point un atticiste. Si nous ne trouvons pas ailleurs dans la langue du temps certaines expressions attiques (ἄνομος, II, 12), ce peut être un simple effet de la pénurie des documents. L'Apôtre n'a donc point emprunté ses mots au vocabulaire d'une école; cependant quelques-uns sont si choisis qu'ils supposent la lecture de bons ouvrages, ou le commerce de ceux qui les avaient lus. Paul n'est pas

(1) *L. c.*, p. 16.
(2) *Der Wortschatz des Apostels Paulus,* Goettingen, 1905.

allé les chercher chez les Attiques, mais c'était un reste des bons usages conservé dans la langue commune (*koinè*), par exemple ἀφορμή (VII, 8. 11), dans le sens d' « occasion », βδελύσσομαι (II, 22), γράμμα « la lettre » par opposition à « l'esprit » (II, 29; VII, 6; cf. PLATON, *Gorgias*, p. 484 A). Ce qui prouve d'ailleurs qu'il n'y a là qu'une rencontre, c'est qu'il emploie des mots qui ne pouvaient s'autoriser de l'usage attique, comme ἀνεξερεύνητος (XI, 33), ἀντιστρατεύεσθαί τινι (VII, 23), ἀπόστολος (I, 1) au sens d'envoyé.

Exempt de toute affectation d'atticisme, Paul n'a pas non plus recherché la fausse élégance de l'école opposée, celle qui prétendait orner la prose de termes poétiques. Il emploie souvent, il est vrai, des termes qui ne se rencontrent pas chez les prosateurs attiques. Mais ils étaient devenus le domaine de tout le monde, si bien qu'on les rencontre même dans les papyrus, ἀποστυγεῖν (XII, 9), διωγμός (VIII, 35).

Il est donc bien établi — ce qu'on pouvait dire d'avance, d'après le caractère moral de l'Apôtre — qu'il n'a employé aucun artifice dans la recherche des mots. Ni archaïsme chez lui, ni affectation de style poétique. Il a parlé la langue de son temps, sans plus. Mais encore quelle était cette langue? était-ce la langue littéraire, ou la langue du peuple? Et peut-on, pour s'en assurer, mettre d'un côté la langue des écrivains comme langue littéraire, et de l'autre côté la langue des inscriptions et des papyrus, cette dernière censée exempte d'affectation, et représentant la langue parlée? Posée ainsi, la question est mal posée. Si les papyrus, en tant que lettres privées, représentent un grec peu cultivé ou même barbare, telles inscriptions, comme celle d'Antiochus de Commagène, affectent les raffinements les plus précieux de l'éloquence asiatique (1). Et les écrivains ont chacun leur manière et leurs habitudes dans le choix des mots. On peut dire avec certitude de telle personne dont les papyrus nous ont conservé les lettres, qu'elle n'avait aucune culture; mais on ne peut reprocher à un écrivain de se servir de termes familiers quand le sujet le demande. Ce qu'on peut dire de Paul c'est qu'il était parfaitement à même d'employer le vocabulaire des gens cultivés de son temps avec leurs nuances exactes, et cependant il a employé des mots familiers, que les écrivains évitaient ordinairement comme moins nobles. On ne rencontre aucun de ces derniers dans l'Épître aux Romains, écrite tout entière sur un ton très digne. Quant aux autres, on verra dans le commentaire comment la langue de Paul est bien celle des temps hellénistiques, et la langue d'un esprit formé d'après les bons usages, quoique sans prétentions littéraires. Comme conclut très bien M. Nägeli : « Sans se demander ce qui est classique et ce qui est moderne, ce qui est

(1) Remarque de Norden, *Die antike Kunstprosa*, I, 141 ss.

de bon ton et ce qui est vulgaire, lui, le Juif hellénisé, choisit dans chaque cas l'expression qui se présente tout d'abord (1). »

Tout ce qui précède montre bien d'ailleurs que l'épithète de « juif hellénisé » ne saurait s'appliquer au langage de Paul, qui n'est pas un idiome particulier. Il n'a pas existé, à Alexandrie par exemple, un dialecte judéo-grec dans lequel on aurait traduit la Bible. La traduction dite des Septante est simplement écrite dans la langue qu'on parlait à Alexandrie, langue soumise à un traitement contre nature, parce que la traduction était trop strictement littérale, et qui s'est ainsi écartée de son génie. Lue, étudiée, apprise par cœur par les Juifs, la version grecque de la Bible entra naturellement dans leur vocabulaire, et il est naturel d'en retrouver les traces dans saint Paul. Mais, plus nos connaissances s'étendent, plus il devient évident que certains mots continuaient d'avoir un sens plus ample ou d'autres spécifications que dans la version des Septante, et on peut se demander, même pour un mot qui n'était couramment connu des Juifs que pour son sens biblique, comme ἱλαστήριον, si Paul ne l'a pas employé dans un autre sens que celui des Livres Saints. Dans certains cas, l'empreinte religieuse ou nationale est évidente, comme pour ἁγιωσύνη, ἀκροβυστία, γραμματεύς (au sens de docteur de la Loi), εἴδωλον (fausse divinité); tandis qu'on discute encore sur le sens de διαθήκη (alliance ou testament?). Dans l'Épître aux Romains, δικαιοῦν et ses dérivés a une importance spéciale. On peut dire en général que le nombre de ces Septuagintismes reconnus diminue, car on s'aperçoit de plus en plus que tels mots, qui n'avaient paru qu'un grec contraint malgré lui à calquer de l'hébreu, s'employaient couramment dans une phrase vraiment grecque.

Ce qui est vrai du lexique l'est beaucoup plus de la grammaire, surtout de la syntaxe. Qu'il nous soit permis, sur ces délicates questions de construction grecque ou sémitique, de renvoyer aux ouvrages cités dans la *Bibliographie* et à nos notes sur saint Marc (p. LXVI ss.). Nous y reviendrons rarement dans le commentaire, car l'influence sémitique est pratiquement nulle dans l'Épître aux Romains.

2. *Style.*

Par style on entend ici ce qui regarde l'arrangement des phrases et des mots. Le principe directeur a été posé par saint Augustin (*De doctr. christ.* IV, 7) : *sicut ergo apostolum praecepta eloquentiae secutum fuisse non dicimus, ita quod eius sapientiam secuta sit eloquentia non negamus.*

(1) *L. c.*, p. 42.

C'est faire injure à l'Apôtre que de se le figurer — comme eût dit un Asiatique, — alignant à dessein des figures de rhétorique. Lui-même nous a dit ce qu'il pensait de ces recherches : ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως (I Cor. II, 4), et encore : εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει (II Cor. XI, 6).

Encore plus était-il incapable de poursuivre des cadences rythmiques. A la vérité, à certaines époques, il y a des manières d'écrire affectées auxquelles on ne peut se soustraire, précisément si l'on ne soigne pas son style. Mais la mode des constructions rythmiques n'était point alors tellement générale. Ce fut une tentative vraiment paradoxale de M. Blass de prétendre que Paul, tout en réagissant contre le maniérisme outré d'Hégésias de Magnésie (Sipyle), avait employé quelques-uns des artifices de la prose asiatique, et des plus raffinés, en construisant sur le même rythme soit des fins de phrase, soit des commencements, soit un commencement répondant à une fin. Le plus étrange c'est qu'il n'aurait pas employé ce procédé dans l'Épître aux Romains, très longue, parce que cela lui aurait pris trop de temps, mais bien dans l'Épître aux Galates où l'on voyait jusqu'à présent l'épanchement spontané de son indignation et de sa tendresse (1).

Ce contresens, ou ce manque de tact, traité d'erreur vénérable — c'est-à-dire émanant d'un vénérable philologue — par M. Deissmann (2), a été si mal reçu que l'éditeur-correcteur de la Grammaire du N. T. de Blass en a fait disparaître les traces (3).

Tout ce qu'on peut concéder sur le soin que Paul prenait de son style, c'est qu'il a cherché parfois — nous en verrons les exemples — à s'exprimer d'une manière ingénieuse pour frapper plus vivement les esprits. Savait-il qu'il employait alors une figure et quel était le nom de cette figure? Il n'importe. Il était trop apôtre pour chercher à plaire par le style, mais trop apôtre aussi pour se priver des ressources que lui offraient son imagination et sa connaissance des nuances pour mieux exprimer une idée.

Ce premier point, surtout négatif, de l'appréciation de s. Augustin n'est-il pas déjà une révélation sur le tempérament littéraire de Paul, hellénique ou sémitique? Qui écrivait alors en grec, qu'il fût né en Grèce, en Égypte ou en Asie, sans se préoccuper de plaire, et sans

(1) Fr. Blass, *Die Rhytmen der asianischen und römischen Kunstprosa* (Paulus — Hebräerbrief — Pausanias — Cicero — Seneca — Curtius — Apuleius), Leipzig, 1905.

(2) *Theologische Literaturzeitung*, 1906, c. 232.

(3) Friedrich Blass' *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Vierte, völlig neugearbeitete Auflage besorgt* von Albert Debrunner, 1913.

être convaincu que le moyen d'y parvenir, c'était de suivre les règles de l'éloquence (1)? Les néo-hellénisants ont peut-être exagéré le caractère non littéraire des lettres de Paul. Ils montrent que les nombreuses lettres que nous possédons maintenant sur papyrus sont écrites par des non-sémites, dans un grec semblable, qui était le grec courant. Ce qu'on a pris chez Paul pour des sémitismes, n'est, le plus souvent, que ce caractère désarticulé du style, propre au langage parlé. Paul a écrit parce que ceux auxquels il voulait dire sa pensée étaient éloignés, mais il a écrit comme il aurait parlé. Mais à supposer que cela soit vrai, comme il faut bien avouer que les lettres de Paul dépassent de beaucoup les sujets familiers, qu'elles touchent aux plus hautes questions, on se demande donc si un Grec, c'est-à-dire un esprit cultivé imbu de la rhétorique grecque, aurait traité ces sujets de cette façon. Il semble bien que non; du moins on ne peut citer aucun exemple analogue. C'est donc une révolution qui se produit, mais elle se produit dans le monde grec. Est-ce par un respect exagéré, ou n'est-ce pas plutôt parce qu'ils n'ont pas compris la portée de cette révolution que les auteurs les plus célèbres des Histoires de la littérature grecque n'ont pas même nommé Paul? M. U. von Wilamowitz-Moellendorff en jugeait mieux, quand il disait à peu près que Paul parle grec, sans dépendre d'aucune école, ni d'aucun modèle; il dit ce qui lui vient du cœur. C'est un *classique de l'hellénisme,* parce que, dans ce monde de la forme conventionnelle, de la beauté plate, des lieux communs, il a un manque de forme qui repose, et cependant un style adéquat aux pensées et aux sentiments (2). Et il est assurément piquant que M. Norden ait fait sien ce sentiment, quoique le style de Paul lui paraisse plutôt non-grec.

C'est que, par-dessus les grammairiens d'Alexandrie et de Pergame, par-dessus les rhéteurs asiatiques, précieux ou emphatiques, sans se soucier de l'atticisme archaïsant déjà à la mode, Paul possède l'esprit d'action des anciens attiques classiques. Certes, sa phrase ne ressemble guère à la leur. Mais comme ils ont rejeté systématiquement les faux ornements de la rhétorique de Gorgias pour que leur style ne soit que le vêtement d'une parole précise, allant au but, véhémente quand il fallait, Paul, simplement parce que le succès littéraire lui paraissait de peu de prix, est allé tout droit à ce qui est la vraie beauté du style. Par l'intention du moins et par la force de la pensée, par la fermeté de son accent, nous pouvons dire de lui, comme Cicéron des orateurs attiques : *Haec enim aetas effudit hanc copiam et, ut opinio mea fert sucus illi*

(1) Épictète est venu plus tard et n'est pas dans la tradition littéraire. Arrien, qui savait écrire autrement, a tenu à conserver le caractère familier de ses entretiens.
(2) Cité par NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, p. 237.

et sanguis incorruptus usque ad hanc aetatem oratorum fuit, in qua naturalis esset, non fucatus nitor (*Brutus*, XXXVI).

Or le difficile est précisément de dire en quoi consiste cet éclat non fardé, mais naturel. Le fard de la prose antique, c'était l'usage de figures trop recherchées, l'emploi des mots et des tournures poétiques, la poursuite d'un rythme qui, sans être un mètre poétique, n'allait pas sans chevilles et sans mots transposés, moins dans l'intérêt de la pensée que dans celui de la cadence. Nous avons déjà exclu le rythme artificiel, ramenant les mêmes mètres surtout à la fin des phrases (πᾶσι καὶ πάσαις -˘---, *esse videatur* -˘˘˘-˘), et nous avons parlé aussi du choix des mots. Le thème des figures est beaucoup moins nettement déterminé. C'est l'ornement et la beauté même du discours; c'est aussi ce qui le rend ridicule et méprisable. Où est la limite? Et surtout, pour s'en tenir à la question proposée, en quoi la période grecque, si elle n'est que spontanée, se distingue-t-elle de la phase sémitique?

Il est d'autant plus difficile de distinguer leur vraie nature que toutes deux offrent de singulières analogies. Dans la littérature de tous les peuples, la construction d'une phrase ornée suppose plus ou moins l'antithèse et le parallélisme, et, en dépit des apparences, et de deux génies si opposés, le grec et l'hébreu ont développé beaucoup, et presque dans le même sens, ces deux modes de rehausser la pensée.

Les fameuses figures de Gorgias (Γοργίεια σχήματα), bannies après un succès passager par le goût pur des Attiques, apparurent de nouveau dans la littérature asiatique. Si elles ne sont pas le fruit le plus naturel de l'esprit hellénique, elles ont eu toujours beaucoup de succès parmi ceux qui parlaient grec. Or elles consistent dans l'emploi de l'antithèse, ou au contraire du parallélisme (πάρισον ἰσόκωλον), soit que les mots s'opposent ou se répondent l'un à l'autre, répétés au début des *cola* (*anaphore*) ou à la fin (*antistrophe*), ou que des mots différents forment un jeu pour l'oreille (*paronomase*). Chez les Sémites, tout cela est compris sous le nom de parallélisme, parce que nous sommes habitués à nommer parallélisme soit le synonymique, qui reprend en deux *cola* la même pensée, et le synthétique, qui l'achève en deux *cola,* soit même l'antithétique, qui place une opposition dans le second *colon.* A ces règles connues depuis Lowth, on a ajouté récemment des remarques sur le parallélisme des phrases et même des strophes entières; par exemple, plusieurs strophes commencent par la même idée et contiennent le même mot (*responsio*), ou le mot du début se répète à la fin, ce que M. D. H. Müller a nommé *inclusio,* mais que les Grecs auraient pu qualifier de συμπλοκή. Lorsque le savant viennois compara à la poésie des prophètes d'Israël et du Coran les chœurs des Phéniciennes d'Euripide, insinuant que l'art avait suivi le même chemin que les femmes de Phé-

nicie (1), les hellénistes protestèrent vivement. Ce fut avec raison. Mais il leur fut moins facile de distinguer nettement le parallélisme grec du parallélisme sémitique.

Le problème paraissait assez aisé à Norden quand il écrivait *Die antike Kunstprosa*. Alors il nommait grec le parallélisme des mots et sémitique celui des pensées.

Certains cas sont, en effet, parfaitement clairs. Personne ayant un peu l'habitude des langues sémitiques n'attribuera à un Sémite la délicieuse et puérile période de Gorgias, si finement balancée :

τί γὰρ ἀπῆν τοῖς ἀνδράσι τούτοις ὧν δεῖ ἀνδράσι προσεῖναι;
τί δὲ καὶ προσῆν ὧν οὐ δεῖ προσεῖναι;
  εἰπεῖν δυναίμην ἃ βούλομαι,
  βουλοίμην δ' ἃ δεῖ·
  λαθὼν μὲν τὴν θείαν νέμεσιν,
  φυγὼν δὲ τὸν ἀνθρώπινον φθόνον (2).

Et inversement personne n'attribuera **à un** Grec les débuts des Proverbes ou du Siracide traduits en grec.

Mais les termes ne sont pas toujours posés aussi nettement, et la preuve que la question n'est pas si facile à trancher, c'est que, dans son ouvrage *Agnostos Theos,* M. Norden a un appendice sur le parallélisme de la phrase, sémitique et grec (3). Encore est-il que, au lieu de fixer des principes, il réclame une étude systématique, pour laquelle il pose d'ailleurs de précieux jalons.

Lorsque les mots semblent se répondre, ne sommes-nous pas sur le terrain des Grecs, puisque leur parallélisme est un parallélisme de mots plutôt que de pensées? Non, dit très justement M. Norden, si les mêmes mots sont répétés, car un Grec eût évité une simple répétition. Et je suis tout à fait de son avis, lorsqu'il considère comme sémitique une période qui, d'après Blass, était pour exciter l'admiration d'un rhéteur grec (1 Cor. I, 27 s.) :

τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς
καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά
καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ.

Quelle que soit la beauté de la pensée qui n'est pas contestée, on a

(1) D. H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form;* cf. *RB.*, 1896, p. 454 ss.
(2) Norden, *l. c.*, p. 816.
(3) *Agnostos Theos,* p. 355-364.

l'impression qu'un Grec n'aurait pas écrit avec cette implacable et monotone rigueur dans le schéma. Il eût évité sans doute ces trois ἐξελέξατο, comme Paul lui-même a, la troisième fois, remplacé καταισχύνῃ par καταργήσῃ. Mais ce qui n'est pas hellénique, ce n'est pas la répétition d'un mot, c'est la raideur dans la répétition. Sinon (*proh pudor!*) il faudrait qualifier de sémitique une période de Démosthène, qui répond tout à fait aux exigences de la *responsio* et de l'*inclusio* sémitique. On pourrait imprimer en lettres grasses les mots qui reviennent, et par paires, comme a fait le R. P. Condamin pour sa traduction d'Isaïe. J'emprunte encore ce passage à Norden, en le coupant comme lui (1) :

ἐγὼ μὲν οὖν οὔτ' ἄλλοτε πώποτε πρὸς χάριν εἱλόμην λέγειν
ὅ τι ἂν μὴ καὶ συνοίσειν ὑμῖν πεπεισμένος ὦ
νῦν τε ἃ γιγνώσκω πάνθ' ἁπλῶς,
οὐδὲν ὑποστειλάμενος πεπαρρησίασμαι.
ἐβουλόμην δ' ἄν, ὥσπερ ὅτι ὑμῖν συμφέρει
τὰ βέλτιστα ἀκούειν οἶδα,
οὕτως εἰδέναι συνοῖσον
καὶ τῷ τὰ βέλτιστα εἰπόντι·
πολλῷ γὰρ ἂν ἥδιον εἶπον.
νῦν δ' ἐπ' ἀδήλοις οὖσι
τοῖς ἀπὸ τούτων ἐμαυτῷ γενησομένοις,
ὅμως ἐπὶ τῷ συνοίσειν ὑμῖν, ἂν πράξητε,
ταῦτα πεπεῖσθαι λέγειν αἱροῦμαι.
νικῴη δ' ὅ τι πᾶσιν ὑμῖν μέλλει συνοίσειν.

Le verbe συμφέρειν ne revient pas moins de cinq fois; au début comme à la fin il est rapproché de πεπεῖσθαι, au milieu il encadre les deux βέλτιστα. Il y a antithèse entre l'intérêt public et l'intérêt de l'orateur; mais s'il répète ce mot, c'est qu'il est obsédé par la pensée de tout faire céder à l'intérêt public; l'antithèse entre « dire » et « faire » sort de la même situation; il n'y a rien là de schématique. Ce n'est donc pas la répétition par elle-même qui donne à la phrase de Paul un caractère schématique ou sémitique. Ronsard, imitateur des Grecs, en a fait un usage excessif, non sans risque d'aboutir au maniéré :

Doux fut le trait qu'Amour hors de sa trousse
Pour me tuer me tira doucement,
Quand je fus pris au doux commencement
D'une douceur si doucettement douce (2).

(1) Conclusion de la Iʳᵉ Philippique; NORDEN, *Die ant. Kunstprosa*, II, 913.

(2) Le grand poète corrigea cette afféterie dans l'éd. de 1584; mais le charme disparut en même temps. Emprunté à FAGUET, *Seizième Siècle*, p. 270 s.

Mais il est trop évident que Paul ne s'amuse pas à ce jeu. On dirait plutôt avec Renan : « Un mot l'obsède, il le ramène à tout propos. Ce n'est pas de la stérilité; c'est de la contention d'esprit et une complète insouciance de la correction du style (1). » Il faudrait dire : insouciance de varier son style, et de se conformer aux principes de la rhétorique grecque du temps. Mais ce ne serait toujours pas un signe de sémitisme.

On a cru trouver un indice plus positif dans le caractère non lié du style. Quand on applique ce critère aux paroles de Jésus, on reconnaît aussitôt sa portée. Il est beaucoup moins applicable à Paul qui emploie volontiers les μέν et les δέ. Ici encore, les néo-hellénisants exagèrent un peu. Ils citent des lettres où tout se suit, avec ou sans καί, comme dans la λέξις εἰρομένη qu'Aristote opposait à la λέξις κατεστραμμένη. Et il est bien certain, en effet, que ce style rudimentaire n'est point spécifiquement sémitique. Sans doute, mais il était absolument exclu chez les Grecs d'une lettre traitant de sujets relevés de religion et de morale. Non que la longue période à la façon d'Isocrate ait encore prévalu chez ceux qui parlaient grec; c'était une des élégances de la prose asiatique de couper les phrases sur un rythme sautillant. Mais ce n'était pas non plus ce que cherchait Paul, et s'il était avéré que son parallélisme est fait de phrases juxtaposées, il serait plutôt sémitique que grec. La distinction demande d'ailleurs tant de tact que M. Norden avait d'abord (2) regardé comme hellénique, coupé en *cola* et *commata* égaux, avec *homoioteleuta*, le passage rythmé de I Tim. III, 16. Il note maintenant qu'il y manque l'essentiel, le lien entre les membres qui courent parallèlement, des μέν et des δέ. Un Grec aurait écrit : ἐν κόσμῳ μὲν ἐπιστεύθη, ἐν δόξῃ δ' ἀνελήμφθη...

Ce même passage a rappelé à M. Norden une manière caractéristique des Sémites; volontiers ils commencent une phrase par le verbe. Encore est-il que ce critère ne peut être employé sans précautions (3).

Dans les paroles de Jésus, le génie sémitique l'emporte. Mais la prose de Paul n'est pas conçue sur le thème de la phrase verbale, de sorte qu'il est impossible de conclure de ce fait que son parallélisme est plus sémitique que grec.

Le critère le plus assuré est donc toujours que le parallélisme grec est plutôt dans les mots, le parallélisme sémitique dans la pensée. Et cependant il est un parallélisme de mots qui fut, je crois, antipathique au génie grec, c'est le parallélisme synonymique. Dans ce cas la même pensée est exprimée deux fois, en termes différents, mais sans anti-

(1) *Saint Paul*, 12e éd., p. 233.
(2) *Die ant. Kunstprosa*, p. 852 s.
(3) Cf. notre *Commentaire sur S. Marc*, p. LXXXVIII.

thèse. Les Sémites ont toujours été très fiers de la richesse de leur langue et du don de vêtir la même idée de plusieurs manières. On sait à quels excès exaspérants cette manie a conduit les Arabes (1), et combien ils sont fiers d'avoir 6.000 mots pour désigner le lion. Cette ingéniosité se développait surtout dans les proverbes, car la sagesse est le partage de tous, et l'exquis est de donner à une idée vulgaire une forme précieuse. Le goût des Orientaux pour les tapis et les robes multicolores sort peut-être du même fonds. Le Grec se contentait d'une tunique moins bariolée pour son corps et d'une seule expression pour sa pensée. Le parallélisme synonymique lui eût probablement paru une redite; il n'était pas moins contraire à la fougue du style paulinien.

Quant au parallélisme synthétique, qui complète la pensée, on doit le trouver partout, mais non sous la forme spéciale du parallélisme. Chez les Grecs la synthèse trouvait son expression naturelle dans la période, non dans la juxtaposition des phrases. La distinction sera donc ici encore assez tranchée; c'est surtout par le parallélisme antithétique que l'esprit grec et l'esprit sémitique sont vraiment en contact, et c'est là qu'il est difficile de discerner ce qui vient de l'un ou de l'autre esprit (2).

On ne saurait d'ailleurs refuser à Paul un sentiment délicat des nuances de sens qui pouvaient résulter de la combinaison d'une racine avec différentes prépositions ou avec d'autres racines. L'exemple le plus célèbre dans Rom. est XII, 3 μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν. Le choix des mots est si exact qu'on ne songe pas à une paronomase puérile. Mêmes contrastes adoucis, avec moins de finesse, dans d'autres cas : II, 1 ἐν ᾧ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις; V, 16 τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα; XIV, 23 ὁ δὲ διακρινόμενος... κατακέκριται. Dans l'énumération des vices, les mots qui ont le même son sont accouplés : μεστοὺς φθόνου φόνου (I, 29)... ἀσυνέτους ἀσυνθέτους (I, 31). L'homoioteleuton est probablement voulu dans XII, 15 χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων, d'autant que les premiers mots de chaque membre ont à peu près la même consonance (*homoiocatarcton*).

A défaut d'une intention bien précise, les mots terminés en μα s'appellent l'un l'autre dans Rom. V, 16, καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.

Quant aux figures dites de rhétorique, elles ont déjà attiré l'attention de saint Augustin qui analyse plusieurs phrases de notre Épître en rhéteur consommé. On relira ces belles pages (3). En revanche de nom-

(1) Les *Makâmât* de Hariri!
(2) J. WEISS, *Beiträge zur Paulinischen Rhetorik,* Göttingen, 1897.
(3) *De Doctrina christiana,* IV, VII, 11 et sur Rom. V, 3-5, etc.

breux cas d'anacoluthe rappellent que Paul dictait. Dans tel cas, la manière la plus simple de résoudre le désordre de la phrase est de supposer qu'une incise a été ajoutée par lui en relisant la dictée, comme Renan l'a supposé pour II, 16.

Ces anacoluthes ne sont d'ailleurs qu'une des manifestations du tempérament de Paul dont la pensée rapide est toujours en mouvement. Plus d'une fois (1) nous avons cru le comprendre mieux en regardant les termes comme nuancés déjà par l'idée qui va suivre que comme se bornant à l'explication de ce qui a été dit. Lorsqu'on écrit, n'arrive-t-il pas qu'un mot auquel on songe déjà se présente sous la plume avant son tour? Ce n'est là qu'une comparaison, mais elle aidera peut-être à comprendre le style de Paul, semblable à son âme : τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος (Phil. III, 13).

3. *L'argumentation.*

Le même problème se pose toujours. Paul a-t-il argumenté à la manière des rabbins, comme on disait communément il y a quelques années, ou s'est-il inspiré du genre de la prédication morale adopté par la philosophie populaire de son temps?

L'influence grecque est incontestable et a été récemment mise en lumière par M. Bultmann qui a rapproché le style de la prédication paulinienne de la *diatribè* cynico-stoïcienne (2). Il fallait tout d'abord se faire une idée de la *diatribè* que certains savants semblent regarder comme synonyme de prédication morale populaire (3). En réalité, on a dit les διατριϐαί de Bion et d'Épictète, c'est-à-dire qu'une *diatribè* était un ouvrage tenant le milieu entre le traité et le dialogue, que l'on a coutume de traduire en français « Entretien ». Les origines de ce genre remontent au dialogue socratique et tiennent au fond le plus intime de l'esprit grec, raisonnant et disputeur. Socrate avait la prétention de ne point imposer la vérité, mais de la faire sortir de l'esprit de son interlocuteur, débarrassé par le dialogue de la confusion de ses concepts, amené à reconnaître les contradictions de sa pensée, ou l'inconséquence de sa conduite. Mais outre les personnages qui prenaient part au dialogue, il lui arrivait, quand son adversaire se rangeait à son côté, de suggérer un interlocuteur fictif moins facile à satisfaire et qui leur faisait des objections (4).

(1) Par exemple XV, 1-3 et même XV, 1-13.

(2) *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe,* von Lic. Rud. BULTMANN, Göttingen, 1910.

(3) Sur la *diatribè,* cf. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum,* p. 41 ss.; NORDEN, *Die antike Kunstprosa,* p. 129 ss.

(4) Par exemple ἔροιντ' ἂν ἡμᾶς, PROTAG. 352 E (cité par Norden).

Cet artifice survécut au dialogue, lorsque la discussion des questions morales sortit du cercle des brillantes intelligences que Socrate abordait librement sur la place publique, mais qui était l'*agora* d'Athènes. On vit se répandre après lui le zèle de prêcher la vérité morale. Quelques-uns de ces prédicateurs, les cyniques par exemple, très absolus dans leurs convictions, très tranchants dans leurs affirmations, ne consentirent pas sans doute à discuter avec le public. Mais d'autres s'efforcèrent de le convaincre, et ne pouvant disputer avec la foule qui les écoutait, mirent en scène l'interlocuteur fictif qui représentait ses passions et ses préjugés. Bion de Borysthène, au commencement du IIIe siècle av. J.-C., fut un des initiateurs de ce genre. Malheureusement ses διατριβαί n'existent plus, et les six petits traités de Télès (1) qui s'inspirent de lui ne représentent guère ces traits mordants et cette verve hardie dont parle Horace : *Bioneis sermonibus et sale nigro* (2).

Bion mêlait, dit-on, les théories cyniques à des aphorismes de l'école la plus opposée, la philosophie cyrénaïque du plaisir. La prédication populaire ne comportait guère en effet l'adhésion exclusive à une école particulière de philosophie. La *diatribè* était donc un genre littéraire qui pouvait servir à la diffusion de toutes les doctrines. En fait les prédicateurs étaient plus ou moins attachés — même Horace — à un certain idéal de vie morale qui relevait plutôt du stoïcisme. Et la *diatribè* n'était pas non plus le privilège de la prédication populaire. Tous ceux qui prétendaient morigéner le public, même par écrit, pouvaient en faire usage. Prompte à l'attaque, excellant à mettre en relief les vices et les défauts, elle pénétrait naturellement dans la satire. Horace, Perse et Juvénal en offrent des modèles accomplis. Tantôt elle blâmait sévèrement et atteignait le pathétique; tantôt elle raillait et châtiait les travers par le ridicule (σπουδαιογέλοιον). Mais ce dernier trait ne lui était pas essentiel. Il est étranger à Musonius et à Sénèque. Elle pouvait figurer dans des lettres très soignées, adressées à un seul ami, comme dans les discours très travaillés de Dion de Pruse. En un mot, un seul élément lui est essentiel, c'est la discussion mêlée à l'exposition des vérités morales. Dans Sénèque, cette discussion est presque uniquement un artifice de style (3). Pour Épictète elle est au

(1) *Teletis reliquiae*, éd. HENSE, Tübingen, 1909.

(2) *Ep.*, II, II, 60.

(3) Sénèque a même réprouvé expressément le mode d'interrogation socratique : *ego non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii veternosissimi nodos : totum genus istuc exturbandum iudico, quo circumscribi se, qui interrogatur, existimat et ad confessionem perductus aliud respondet, aliud putat.* Au contraire, Épictète, tout en reconnaissant qu'il n'était pas toujours opportun de son temps d'aborder les gens avec la liberté de Socrate, prétendait bien se servir de son procédé (Diss. II, 12, 5 ss.).

contraire le principal, néanmoins elle a encore quelque chose de factice. Cela ne vient pas seulement de ce qu'Épictète est au fond très dogmatique. Socrate n'était pas moins ferme sur la valeur absolue de l'idée de justice et sur la nécessité d'arriver à la vérité, mais il livrait tout à la discussion avec des antagonistes convaincus. Les interlocuteurs d'Épictète plaident d'office et on dirait qu'ils savent leur cause perdue d'avance; nous sommes loin de l'emportement d'un Thrasymaque ou d'un Calliclès, du dépit de Protagoras ou de Gorgias. Néanmoins Épictète est de bonne foi quand il essaie de convaincre ses disciples par cette apparence de discussion, et c'est à leur raison qu'il fait appel, c'est leur aveu qu'il sollicite et qu'il obtient.

Ainsi la *diatribè* nous apparaît comme un compromis, un compromis littéraire entre le traité et le dialogue, parce qu'elle est un compromis entre l'esprit dogmatique des cyniques et des stoïciens et l'esprit raisonneur si profondément enraciné chez les Grecs. On trouve les traces de ce double esprit soit dans la manière d'argumenter, soit dans les arguments eux-mêmes.

Le prédicateur qui introduit dans son exposé le dialogue veut pour ainsi dire contraindre son auditeur à discuter avec lui. C'est dire qu'il tient à se maintenir dans le contact le plus étroit avec son public. Aussi s'adressera-t-il à lui, soit au pluriel, soit même de préférence au singulier, parce que la discussion n'est possible qu'avec une seule personne. Il interroge volontiers, répondant même à une objection par une interrogation. Son style ne doit pas être périodique, mais coupé, procédant par petites phrases qui facilitent l'opposition entre ce qu'il faut faire et ne pas faire; tout lui est antithèse. Volontiers il fera entrer en scène un personnage, ou il fera une personne d'un vice ou d'une vertu. Cette personne adressera à son tour la parole au public. Tels sont les éléments qui constituent, mêlés à une exposition plus didactique, le genre littéraire de la *diatribè* (1).

Son argumentation se ressentira aussi du double esprit qui l'anime. Socrate ne faisant appel qu'à la raison ne pouvait songer à alléguer des autorités : Homère lui-même ne trouvait pas grâce à ses yeux. Et quels exemples de vie morale aurait-il produits, en posant les fondements d'une morale rationnelle? Mais déjà Platon recourut à l'autorité de traditions anciennes. Les cyniques s'étaient habitués à citer Hercule comme le modèle des vertus. Caton était pour les stoïciens le type du sage qui sait sauvegarder sa liberté. La prédication se proposant la conversion individuelle s'accommodait bien de ces exemples. Elle était moins à son aise avec les aphorismes des poètes qui ne s'imposaient pas comme une autorité irréfragable. Cependant on citait volontiers Homère,

(1) Exemples bien choisis dans Bultmann, *op. cit.*

et Euripide, le poète philosophe, soit pour orner le discours, soit pour confirmer l'enseignement, plutôt que pour lui donner une base solide.

Mais une grande part, la plus grande, restait à la discussion, surtout chez ceux qui représentent le mieux le genre, comme Épictète. Les raisonnements, s'adressant à un public ordinaire, n'ont rien des raffinements de la dialectique. On se servait d'analogies et de comparaisons tirées de la nature, la grande maîtresse du Portique, ou du bon sens qui en est l'expression. Cependant les exemples ne sont pas traités en paraboles. La Fable fut un des instruments de l'enseignement moral, mais c'était un genre à part. A côté de l'analogie se plaçait la manière la plus simple de tirer une conséquence, l'argument *a fortiori*, soit *a minori ad maius*, soit *a maiori ad minus*.

Saint Paul prédicateur d'une foi et d'une morale religieuses devait naturellement se rencontrer avec ces prédicateurs de morale qui pratiquent la *diatribè*. Il est trop étranger à toute recherche littéraire pour les avoir imités systématiquement. Toute la question est donc de savoir s'il était assez imbu de culture grecque pour mettre certaines formes de la *diatribè* au service de son enseignement, et il semble que la réponse doive être affirmative.

L'esprit de l'enseignement n'est assurément pas le même. Paul ne songe pas un seul instant à convertir ses correspondants à la vérité par une discussion rationnelle. Eux et lui obéissent à la même autorité de l'Écriture qui est celle de Dieu, eux et lui suivent les mêmes principes de foi chrétienne. Aussi rappelle-t-il expressément qu'ils sont d'accord sur le fond, et qu'il n'a fait que leur remettre en mémoire ce qu'ils savaient déjà (xv, 15). Ce n'est pas là une simple précaution oratoire; Paul a pleinement conscience de partager la même foi que les Romains (i, 12). Cependant il est incontestable qu'il entend les instruire et les exhorter. Mais alors il agit comme apôtre, en vertu d'une mission (xv, 15). C'est à l'autorité qu'il fait appel, non, comme le suggère M. Bultmann, à son expérience et à son intuition (1). Il ne peut donc être question entre lui et les Romains d'une discussion réelle conduite par lui à ses risques et périls, ni même d'une discussion académique où les fidèles figureraient comme objectants. Il eût pu songer à faire jouer ce rôle aux Juifs, mais le procédé lui-même a l'air de supposer que les questions pourraient être résolues de façons différentes. Le principe d'autorité qui est celui de l'enseignement chrétien s'accommode assez mal de ces pratiques. On avait essayé vers la fin du xix[e] siècle des conférences dialoguées entre le prédicateur et un interlocuteur bénévole; elles ont eu peu de succès.

Donc Paul expose la vérité, et se sert du raisonnement, mais il ne

(1) *Op. cit.*, p. 68.

discute avec personne. Il en résulte qu'on ne trouve pas dans ses lettres un dialogue proprement dit.

Tout ce qui reste chez lui de ce procédé essentiel de la diatribe, c'est l'objection prêtée à un auditeur fictif. Il y en a deux dans l'Épître aux Romains : ἐρεῖς οὖν (ix, 19; xi, 19). La première est aussitôt brisée par une interrogation — tout à fait dans le genre de la diatribe, — qui met l'interlocuteur à la raison. La seconde n'est accueillie qu'avec ironie. Dans aucun des deux cas Paul ne daigne engager une discussion sérieuse. Ailleurs l'objection est dissimulée sous la forme d'une double question (iii, 1. 3), mais ce n'est qu'une amorce de dialogue; la seconde question, quoique si voisine de la première, n'est pas une instance; elle amène un développement nouveau. Le dialogue est si peu dans l'esprit de l'apôtre qu'au lieu de mettre ces difficultés dans la bouche d'un étranger, il se les pose, en union avec la communauté : « Que dirons-nous donc? » τί οὖν ἐροῦμεν; (iii, 5; iv, 1; vi, 1; vii, 7; viii, 31; ix, 14. 30). Encore dans deux de ces cas l'interrogation n'est guère qu'une manière d'amener la conclusion (viii, 31; ix, 30). Le plus souvent l'objection essaie de tirer une conséquence fausse de la doctrine; c'est une absurdité promptement rejetée par un μὴ γένοιτο (iii, 3; vi, 1; vii, 7; ix, 14). Dans le cas d'Abraham (iv, 1), il y a une réelle difficulté, mais que personne ne prend à son compte. L'adversaire est à l'horizon, comme lorsque Paul dit : ἀλλὰ λέγω (x, 18. 19) « mais je prétends », ou λέγω οὖν (xi, 1) « je le demande donc »; mais cet adversaire n'entre pas en lice directement. Pourtant Paul l'interpelle : ὦ ἄνθρωπε (ii, 1. 3; ix, 20). Ou bien il le prend à partie, soit le faible qui juge le fort (xiv, 4), soit le fort qui n'a pas compassion du faible (xv, 20. 22). Même tutoiement pour celui qui veut ne pas craindre la puissance (xiii, 3). Il est vrai que dans un autre cas le tutoiement est emprunté aux Proverbes (Rom. xii, 20). On serait donc tenté de croire que tout le procédé est sémitique. Mais il est aisé de distinguer des nuances. Le tutoiement est fréquent dans les livres sapientiaux. Le sage parle à son fils et lui donne directement ses préceptes. Mais il n'y a pas là trace de discussion. Tout autre est l'allure des autres interpellations de Paul, où nous reconnaissons la tradition de la *diatribè*. Car dans tous ces cas, il y a comme un fond de désaccord. Ceux que Paul tutoie ont besoin d'être corrigés d'idées fausses. Ils représentent l'interlocuteur fictif. Quand il parle aux fidèles au pluriel, c'est qu'il est d'accord avec eux, οὐκ οἴδατε (vi, 16), ἢ οὐκ οἴδατε (xi, 2), ἢ ἀγνοεῖτε (vi, 3; vii, 1), qui rappellent les formules οὐχ ὁρᾷς, οὐκ οἶδας, ἀγνοεῖς, mais avec cette nuance que les Romains sont censés vraiment être au courant de ce que l'Apôtre leur rappelle, le pluriel étant moins dirigé à la cantonade que le singulier des Grecs.

Néanmoins ces interrogations, auxquelles il faudrait en joindre beau-

coup d'autres, sont bien dans l'esprit de la prédication populaire cynico-stoïcienne.

On peut en dire autant du goût de l'antithèse. Le stoïcisme n'eût pas dû être enclin à l'antithèse. Du moins sa doctrine moniste ne l'y inclinait pas. Mais l'antithèse prenait sa revanche dans le domaine moral où le vice et la vertu, la liberté et l'esclavage, le sage et l'homme du commun appartenaient à des catégories si tranchées. Mais combien Paul devait-il sentir plus vivement ces oppositions qui, dans sa doctrine, s'étendaient à toute la métaphysique et à la vie religieuse : Dieu et le monde, la créature et l'homme, la chair et l'esprit, la justice qu'on prétendait acquérir par les œuvres, et celle qui était donnée à la foi! Cette antithèse radicale dans les idées devait s'exprimer dans les mots, et si les antithèses sont fréquentes dans son style, on ne peut guère les attribuer à des influences littéraires. Encore faut-il constater la ressemblance des deux manières. M. Bultmann a noté finement ce qu'il nomme le renversement des valeurs. Le converti au stoïcisme devenait libre d'esclave qu'il était, heureux et non plus malheureux, vraiment puissant, vraiment roi. Paul a connu une semblable transformation, et beaucoup plus profonde, dans l'intervention divine qui a remplacé le régime de la Loi par celui de la grâce, source d'oppositions que le judaïsme ne pourrait suggérer. Mais nous touchons ici au domaine des idées. Revenons aux procédés littéraires de la *diatribè*.

Elle aimait les personnifications. L'Épître aux Romains en contient une, celle de la justice de la foi qui prend elle-même la parole (x, 6). La *diatribè* multipliait les exemples. Paul a cité celui d'Abraham, véritable modèle de la foi des chrétiens (iv, 12), et Jésus lui-même (Rom. xv, 3-8).

Beaucoup plus volontiers il recourt aux citations, et du moins dans l'Épître aux Romains, il ne cite que l'Écriture. C'est pour lui une autorité décisive, l'autorité même de Dieu, si bien qu'il n'y a aucune proportion entre sa manière de citer et celle que nous avons constatée dans la *diatribè*. On a pu relever une analogie purement extérieure entre sa manière de citer et les renvois aux lois et aux contrats profanes (1) : il n'en est pas moins vrai que Paul citant l'Écriture, c'est l'Israélite croyant qui allègue la parole de Dieu d'après les règles des bonnes écoles israélites, en même temps que l'apôtre de Jésus-Christ qui y voit la figure des temps nouveaux. Peut-être cependant Paul a-t-il emprunté à l'esprit grec une manière plus libre de reproduire les textes. Les rabbins tiraient des textes ce qu'ils voulaient, mais ils avaient soin de les reproduire littéralement, sans y rien changer. Paul

(1) καθὼς γέγραπται, DEISSMANN, *Bibelstudien*, p. 108 ss., et *Neue Bibelstudien*, p. 77 et s.

procédait moins librement quant à l'esprit, mais plus librement quant à la lettre, et l'on sait maintenant que c'était parfois le procédé de la *diatribè*. M. Gerhard a montré qu'on ne se faisait pas scrupule d'introduire quelques petits changements ou de bloquer les textes à la manière d'un centon. Parfois même on changeait le sens du texte pour l'accommoder aux doctrines qu'on voulait prouver (1). Dans ces proportions, c'était un grave abus (2). Mais si la pensée demeurait la même, il n'y avait pas, pensait-on, grand mal à condenser deux vers en un, comme dans un exemple de Télès découvert par M. Gerhard (3). Sans doute faut-il tenir compte dans la *diatribè* — et aussi dans saint Paul — des imperfections de citations faites de mémoire.

Il reste cependant dans Paul une part à l'argumentation rationnelle pour amener ses lecteurs des principes de la foi à des conclusions théologiques ou à la pratique. Lui aussi a largement pratiqué les analogies tirées du monde extérieur. Mais on voit, précisément dans l'Épître aux Romains, à propos de la célèbre comparaison de l'olivier sauvage (xi, 17 ss.), qu'il ne s'attache pas à suivre de très près la nature. Très différent en cela de l'Évangile, il ne dessine pas de tableaux qui font voir les choses. Il se rapproche de la *diatribè* et s'éloigne de l'usage rabbinique en négligeant le secours des paraboles.

En revanche, Delitzsch a prétendu qu'il emploie comme les rabbins l'argument *a minori ad maius,* selon la première de leurs règles exégétiques *qal waḥomer* (קל וחמר). Assurément, Paul a pu apprendre à l'école de Gamaliel ces règles que Hillel aurait, dit-on, formulées. Mais il y a lieu de distinguer entre certaines de ces règles, exclusivement propres au rabbinisme, et la première, celle dont nous parlons, qui n'est que le plus usité des arguments de bon sens. Or Paul en fait le plus large usage, et cependant — du moins dans l'Épître aux Romains — ce n'est pas à propos de l'exégèse de l'Écriture. Cet argument procède aussi bien *a maiori ad minus* que *a minori ad maius*. On le trouve fréquemment dans Épictète, spécialement sous la forme *a minori ad maius* (4).

(1) Abus qu'on ne saurait reprocher à saint Paul, car s'il s'écarte du sens littéral, c'est à cause de la valeur figurative de l'Écriture.

(2) C'est du moins ce qu'on lit aujourd'hui dans Philodème à propos de Cléanthe et de Chrysippe citant Euripide, dans GERHARD, *Phoinix von Kolophon*, p. 232.

(3) Théognis avait écrit :

πολλῷ τοι πλέονας λιμοῦ κόρος ὤλεσεν ἤδη
ἄνδρας, ὅσοι μοίρης πλεῖον ἔχειν ἔθελον,

distique réduit à un hexamètre dans Télès (éd. HENSE, p. 45, 6) :

πολλῷ τοι πλείους λιμοῦ κόρος ὤλεσεν ἄνδρας,

sans parler du changement de πλέονας en πλείους (GERHARD, *l. c.*, p. 258).

(4) Diss. I, 14, 10, ce qui est vrai du soleil doit être encore plus certain de

Dans saint Paul, nous trouvons *a maiori ad minus :* v, 9 πολλῷ μᾶλλον, le plus difficile est fait, le reste suivra; viii, 32 πῶς οὐχί, Dieu a donné son fils unique, que ne donnera-t-il pas? xi, 24 πόσῳ μᾶλλον, si le plus difficile a réussi, la greffe sur un sauvageon, combien plus la greffe naturelle. Et aussi *a minori ad maius :* v, 15 πολλῷ μᾶλλον, conséquences du péché, efficacité de la grâce; v, 17 πολλῷ μᾶλλον, mort par la faute d'un seul, vie par la grâce du Christ; xi, 12 πόσῳ μᾶλλον, si telle est la suite de la chute, quelle sera la suite de la plénitude; et de même xi, 15.

On ne saurait vraiment voir dans ces raisonnements l'empreinte de l'esprit rabbinique, et l'ensemble des rapprochements est tel que l'on conclura à la fois que l'Épître aux Romains a conservé quelque chose du ton de la prédication et que cette prédication employait, dans l'intérêt du christianisme, des méthodes couramment usitées dans le monde grec au service de la philosophie morale populaire. Paul ne fut pas seulement un israélite qui avait appris à parler un grec intelligible pour les besoins ordinaires de la vie. Il parlait le grec des gens cultivés, écrivait comme eux, exposait et argumentait comme ils le faisaient alors, mais — ce qui était une nouveauté — sans aucune prétention littéraire, et sans faire une grande place à la discussion. Les lieux communs de la morale antique ne pouvaient guère être présentés au public que renouvelés par des artifices de style; Paul en était dispensé par l'ardeur victorieuse de sa foi.

celui qui a fait le soleil; II, 8, 18 s., l'œuvre de Phidias et l'œuvre de Dieu; II, 16, 10, une maison ou une ville et le monde.

CHAPITRE VI

AUTHENTICITÉ ET INTÉGRITÉ.

Nous avons jusqu'à présent traité la lettre aux Romains comme ayant été écrite par l'apôtre Paul, dont les Actes des Apôtres racontent la conversion et l'apostolat. C'est ce qu'affirme l'Épître elle-même, et son témoignage a été accepté comme authentique par toute l'antiquité. On a cru reconnaître des traces de l'existence de l'Épître dans la Ire épître de s. Pierre qui se serait inspiré de sa doctrine; dans l'épître de s. Jacques qui aurait exposé une manière différente de comprendre le cas d'Abraham; enfin la doxologie (xvi, 25-27) est assez semblable à celle de s. Jude, 24. 25. Il n'est pas douteux qu'on rencontre des réminiscences de l'Épître dans les lettres de s. Clément Romain, de s. Ignace et de s. Polycarpe. Marcion le premier l'a attribuée expressément à Paul, et cette authenticité, que personne n'avait jamais contestée durant des siècles, est encore aujourd'hui reconnue par la presque unanimité des critiques.

Elle fut attaquée cependant, et très violemment, dans la seconde moitié du xixe siècle, en Allemagne et en Hollande (1).

Baur avait mis au-dessus de toute contestation l'authenticité des quatre grandes épîtres, Romains, I et II Corinthiens, Galates. L'école des exégètes libéraux protestants qui se réclamaient plus ou moins de lui poussa plus avant la négation relativement à d'autres épîtres, mais respecta celles-là.

Des doutes furent soulevés par Bruno Bauer en 1850 (2). Il fallait s'y attendre. Puisque Baur avait admis ou rejeté des épîtres sans tenir compte de la tradition, il était inévitable que la même méthode fût appliquée avec moins d'égards.

Les Tubingiens ne tinrent d'abord pas compte de ce qui passa pour une boutade excessive. Ils furent émus par les travaux des hollandais

(1) Pour être complet, il faudrait citer la négation contenue dans l'ouvrage de Edward Evanson : *The dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authenticity*, 1792.

(2) *Kritik der paulinischen Briefe.*

Loman (1) et van Manen (2) et du suisse Steck (3). Les objections portaient soit sur les témoignages extérieurs, soit sur de prétendues incohérences et invraisemblances. Les ultra-tubingiens imaginaient, à côté des églises qui se détachaient sans bruit et sans controverse des observances légales, une école gnostique qui aurait provoqué un retour offensif de l'ancien esprit judaïsant. Les lettres auraient paru de 120 à 140, en utilisant des fragments plus anciens. On pourra trouver dans l'ouvrage de Schweizer (4) des détails sur cette controverse qui n'intéresse que l'histoire des variations de l'exégèse paulinienne dans le protestantisme. Le hardi critique ne reconnaît à ce radicalisme qu'un mérite, celui d'avoir convaincu d'inconséquence les exégètes libéraux. Puisqu'ils voyaient dans la théologie paulinienne une sorte de compromis entre la doctrine juive et certaines idées grecques, il fallait laisser un temps assez considérable pour que cette fusion pût s'opérer. Mais cet avantage ne valait que contre un système fortement battu en brèche. Les arguments positifs contre l'authenticité ont été reconnus caducs et en ce moment le litige est regardé comme terminé.

Encore plus vaine était la tentative de restaurer le texte primitif des épîtres, avant la soi-disant rédaction qui aurait transformé les textes primitifs. Weisse prétendait reconnaître ce qui n'était pas du style de Paul. Après une première émondation, il conservait comme noyau de l'Épître aux Romains les chap. IX-XI et XVI, 1-20, adressés à une communauté d'Asie Mineure. Son disciple Sulze eut le courage de publier le texte primitif reconstruit (5). C'était le vouer au scepticisme de la critique.

Völter estima qu'il était plus sûr d'opérer le discernement des idées (6). Ce qui est simple et naturel est primitif et paulinien, le reste est plus tardif. Michelsen prétendit distinguer un texte oriental et un texte occidental (7).

Ces travaux, du moins les plus récents, n'ont guère plus d'une

(1) A. D. Loman, *Quaestiones paulinae,* en hollandais, dans *Theologisch Tijdschrift,* de 1882 à 1886.

(2) W. C. van Manen, *Paulus,* trois volumes. Le deuxième : *De Brief aan de Romeinen,* en 1892.

(3) Rudolf Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen,* 1888.

(4) *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart,* Tübingen, 1911. Sur cet ouvrage auquel j'ai emprunté des renseignements, cf. *RB.,* 1914, p. 288 ss.

(5) Christ Herm. Weisse, *Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper and Kolosser,* herausgegeben von E. Sulze, 1867.

(6) Daniel Völter, *Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe,* 1890.

(7) *Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van « Paulus' » brief aan de Romeinen,* 1886 à 1887. N'est pas cité par Schweizer.

vingtaine d'années, et cependant nous sommes tentés de sourire quand Lipsius prend la peine de nous informer — et il le fait très consciencieusement — de ce qu'efface Weisse ou Völter, ou Michelsen, ou quelque autre. Qui cela peut-il intéresser? Et qui oserait, si ce n'est en songe, comparer la lettre aux Romains, si vivante, si personnelle, à un ouvrage composé de pièces et de morceaux?

Cette seconde manœuvre, plus détournée, contre l'authenticité de l'Épître n'a donc pas mieux réussi que la première.

Qu'en est-il de l'intégrité?

Cette question comprend deux cas distincts.

1. Comme partout ailleurs, on peut suspecter certains passages d'être interpolés dans telle édition, par exemple dans la Vulgate. C'est une question de critique textuelle à résoudre. Le commentaire indique et discute ces cas. Pour noter un passage, attesté par toutes les autorités diplomatiques, comme n'étant pas sorti de la plume de Paul, il faudrait de très fortes raisons. Si elles étaient bonnes, elles devraient rallier la grande majorité des suffrages. Dans quelle mesure une pareille opération serait-elle conciliable avec la canonicité? nous n'avons pas à nous le demander ici, car le cas ne se pose pas d'une façon pratique. Lipsius, d'ailleurs très respectueux du texte, propose de rayer xv, 19^b.20^b. 23-24.

Mais le plus grand nombre des critiques n'est pas touché des difficultés qui le déterminent. Et il en est encore ainsi, même pour la doxologie (xvi, 25-27), quoique les partisans de l'interpolation soient relativement nombreux. On peut dire que l'Épître aux Romains se présente avec les meilleures apparences d'authenticité pleinement pauliniennes.

2. Mais on peut, à propos d'intégrité, soulever un autre problème. Si toute l'Épître est de Paul, on a estimé, et plusieurs estiment encore, que le texte que nous possédons représente une fusion d'éléments que Paul lui-même aurait d'abord distribués autrement.

Voici les faits qui ont excité l'attention des critiques. Nous ne faisons que les indiquer, puisqu'ils sont discutés dans le commentaire en leur lieu. Ce qui suit n'est qu'une vue d'ensemble.

A. *Faits à noter dans la tradition manuscrite.*

I. ἐν Ῥώμῃ est omis dans i, 7 par le ms. gréco-latin G*g*. et une scholie (47 ap. Tisch.); de même dans i, 15, il est omis par G*g*.

II. Il a existé, mais seulement chez les Latins, une recension courte de l'Épître, omettant xv et xvi (sauf le souhait, xvi, 20^b ou 24), y compris la doxologie (xvi, 25-27).

III. La doxologie est placée après xiv, 23 dans la recension antiochienne; elle est placée à la fin de l'Épître dans tous les autres témoins; mais cependant elle est omise dans G*g*. Quelques mss. l'ont placée aux deux endroits.

IV. Le souhait final se trouve tantôt XVI, 20[b], tantôt XVI, 24, ou aux deux endroits, voire après le v. 27.

B. *Faits qui relèvent de la critique interne.*

I. On dirait que l'Épître a plusieurs terminaisons : 1) XV, 33, souhait de paix; 2) XVI, 20[b], souhait final; 3) XVI, 24, souhait final; 4) XVI, 25-27, doxologie. D'autant que de nouvelles salutations (XVI, 21-23) viennent après le salut final.

II. Le passage contre les agitateurs juifs (XVI, 17-20[a]) ne conviendrait pas à cette Épître.

III. Le chapitre XVI (1-16 ou 1-20) s'expliquerait mieux d'une lettre écrite à Éphèse.

Ce sont là des observations positives. Si les difficultés que soulève l'examen des mss. conduisaient aux mêmes conclusions que les difficultés que soulève la critique interne, il y aurait un certain préjugé en faveur de ces conclusions. Ce serait, pour le dire en un mot, que Paul aurait composé une lettre qu'il aurait adressée sous différentes formes à différentes Églises; toutes ces formes auraient laissé des traces dans le conglomérat que nous possédons. Donc tout serait de l'Apôtre, et canonique, et inspiré. Il y aurait eu seulement, du chef des copistes, un certain brouillamini. Il ne semble pas qu'on soit en droit de rejeter d'avance une semblable hypothèse au nom des principes théologiques. Mais d'autre part cette hypothèse manque précisément, comme MM. Sanday et Headlam l'ont bien remarqué, du fondement qui pourrait lui donner une certaine solidité, l'accord des faits diplomatiques et de la critique interne.

De la critique interne on serait tenté de conclure qu'il a existé une lettre qui aurait pu être envoyée soit à Rome, soit à Éphèse; la première comprendrait I-XV, la seconde I, 18-XIV et XVI. Ou bien, comme on n'a aucun indice que I, 18-XIV ait été envoyé à Éphèse, on aurait une lettre aux Romains, I-XV, et un billet aux Éphésiens, XVI. Or aucun fait de critique textuelle n'appuie l'une ou l'autre de ces hypothèses. La recension courte n'avait ni XV ni XVI; aucune recension ne distinguait entre ces deux chapitres.

Inversement l'omission de *à Rome* (I, 7 et 15) suggère que l'Épître a eu le caractère d'une lettre sans destinataire indiqué. Mais pour la dégager il faudrait mutiler l'Épître de son commencement et de sa fin, très étroitement soudés au reste.

On doit donc examiner séparément les conjectures que suggère la critique textuelle et celles que suggère la critique interne.

Les faits diplomatiques s'expliquent, semble-t-il, si l'on a édité — dans certains cercles occidentaux, et à une époque relativement tardive — une recension qui ne contenait pas les chapitres XV et XVI, parce que ces chapitres ont paru ne renfermer que des circonstances historiques. Une

édition liturgique, par exemple, n'avait pas besoin de ces détails. C'est pour cela aussi sans doute que ces deux chapitres n'ont été cités ni par Tertullien, ni par saint Irénée, ni probablement par saint Cyprien. La doxologie est tombée avec le chapitre XVI, quoiqu'on ait conservé, semble-t-il, le souhait (XVI, 20b) comme indispensable à une Épître paulinienne, et d'ailleurs en le suppléant plutôt qu'en le reproduisant.

Dans le même esprit d'indifférence pour les notions historiques, un ms. de cette recension a pu supprimer « à Rome », suppression qui a pu se perpétuer dans *g* qui d'ailleurs a la recension complète, et de là dans G grec et dans un manuscrit connu du scholiaste de Tischendorf.

La doxologie a pu être placée après XIV, 23, soit d'après l'édition courte, si elle a existé chez les Grecs, soit plutôt parce qu'elle paraissait mal à sa place après le souhait final.

La place du souhait à l'un ou l'autre endroit et à deux endroits vient de ce que, placé d'abord à la fin, mais suivi d'un post-scriptum, on l'a déplacé pour le mettre plus près de la fin ou à la fin. Certains mss. ont une leçon composée.

Les objections tirées de la critique interne, prises à part, n'ont pas une valeur décisive. Ce qui paraît en résulter, disions-nous, c'est que le chapitre XVI est un billet ajouté à l'Épître et adressé à Éphèse. Mais c'est ce qu'on n'a pas prouvé.

Les noms des personnes que Paul salue avaient plus de chance de se trouver groupés à Rome qu'à Éphèse. Et en présence de l'unanimité de la tradition manuscrite, on n'a pas le droit de retrancher le passage contre les agitateurs, si paulinien de ton, et qui peut, en somme, avoir eu sa place dans l'Épître aux Romains.

Quant aux fins différentes que l'on a cru remarquer, elles nous ont décidé à supposer que la lettre, terminée au v. 20b, a été complétée par une sorte de post-scriptum. D'ailleurs c'est une spécialité de cette Épître que Paul y multiplie les élévations qui ont un caractère de souhait ou de doxologie.

CHAPITRE VII

CRITIQUE TEXTUELLE.

Nous ne saurions, à propos de la seule Épître aux Romains, traiter en détail la question très difficile de la critique textuelle des Épîtres de saint Paul. Nous devons cependant indiquer quelle méthode nous avons suivie, et pourquoi.

Il ne fallait pas songer à reprendre tout le travail des collations. A chacun sa tâche. Mais il fallait faire choix d'un texte. Nous avons songé à prendre pour base celui de von Soden, établi après de si longues et si minutieuses recherches. Cependant nous avons gardé celui de Nestle, si répandu, et qui, à tout prendre, ne paraît pas inférieur.

Les leçons de Soden sont indiquées dans le commentaire. Ne pouvant reprendre l'étude proprement diplomatique des manuscrits, versions et textes de Pères, nous nous sommes borné à ce qui est le rôle d'un commentaire, à indiquer la portée des leçons pour le sens, pensant que la critique textuelle ne saurait sans inconvénient faire abstraction des probabilités qui en résultent.

Aussi bien les variantes entre Nestle et von Soden sont peu nombreuses; celles qui affecteraient l'interprétation d'une manière sensible sont fort rares. Rien de plus consolant que ce résultat, puisque la nouvelle édition a été établie sur de nouveaux frais, sans tenir aucun compte des systèmes critiques antérieurs.

Pourtant il est certain qu'elle se rapproche assez sensiblement du texte reçu.

C'est, dans saint Paul, autant que dans les évangiles, une réaction contre la préférence accordée aux anciens onciaux; il suffit de jeter les yeux sur son apparat pour s'en convaincre. Voici un passage choisi par hasard. Dans XI, 13-36, Soden s'écarte de Nestle neuf fois (1).

15 προςληψις au lieu de προςλημψις, Soden n'indique rien dans son apparat; dans Tischendorf pour προςλημψις B ℵ A + D * F G.

17 add. και *secundo loco* contre B ℵ C.

(1) Pour compléter la physionomie de ce passage, on notera que Soden est dix fois d'accord avec Nestle contre le texte reçu (éd. d'Oxford, 1891), mais il revient huit fois au texte reçu contre Nestle. Deux mots sont entre crochets, l'un omis par Nestle, l'autre par le texte reçu. Une seule leçon est nouvelle.

20 υψηλοφρονει l. υψηλα φρονει contre B ℵ A.

22 et 23 επιμεινης et επιμεινωσιν l. επιμενης, επιμενωσιν contre B ℵ Ψ + D.

25 παρ' εαυτοις l. εν εαυτοις contre B A, mais avec ℵ C D L. — αχρι l. αχρις contre B.

31 om. νῦν avant ηπειθησαν contre B ℵ.

33 ανεξερευνητα l. ανεξεραυνητα contre B ℵ A.

De plus Soden met deux leçons entre crochets :

13 ουν ajouté par B ℵ C A est dans Nestle.

21 μη πως omis par B ℵ C A est omis par Nestle.

On le voit, la divergence du procédé ne peut être plus frappante. Nous ne prétendons pas que les plus anciens onciaux ont toujours raison, par exemple la leçon παρ' εαυτοις au v. 25 est même admise par Tischendorf (1). Mais dans l'ensemble il est clair que les divergences entre Soden et Nestle, qui représente la moyenne des éditions critiques, viennent de la dépréciation des anciens onciaux.

Quel est le critérium qui dirige le choix de Soden? C'est, comme on sait, le principe majoritaire. De même que pour les évangiles et pour le groupe Actes-Épîtres catholiques, il reconnaît trois recensions : H qui représente l'Égypte, I qui a dominé en Palestine, K qui est la recension antiochienne de Lucien. Le fond commun de ces trois recensions est un texte I-H-K qu'on doit retrouver en choisissant la leçon préférée par deux recensions contre une. Elle a en effet chance d'être la plus répandue au début du IIIe siècle, lors de la formation des recensions, et par conséquent de représenter le texte I-H-K qui est, ou peu s'en faut, le texte primitif.

Quoi qu'il en soit de la valeur de ce raisonnement, on voit combien les anciens onciaux sont sacrifiés dans ce système, puisque, étant tous dans la classe H, ils n'auront qu'une voix sur trois.

En effet la recension H comprend B et ℵ, C A Ψ parmi les manuscrits qui contiennent tout le Nouveau Testament; de plus, parmi les manuscrits qui contiennent les Actes et les Épîtres, le manuscrit P onc. du IXe siècle, quelques minuscules et des fragments.

Il est vrai que, dans le domaine paulinien, B n'a pas la même supériorité que dans l'Évangile. D'après Sanday-Headlam, il a plus d'une leçon franchement occidentale; mais les savants anglais n'ont pas hésité à reconnaître qu'il a, seul ou presque seul, des leçons qui s'imposent à l'attention.

Son frère ℵ remonte, d'après Soden, au même archétype, mais — à l'inverse de B — ℵ est meilleur que dans les évangiles; il a peu d'omissions; il est moins influencé par K. Tous deux ont des leçons origéniennes. J'en crois volontiers Soden quand il dit que le texte de

(1) προσλημψις est une forme dialectale d'Égypte, de même peut-être ανεξεραυνητα.

H n'est ordinairement pas douteux. Nous avons donc là un groupe d'excellents manuscrits. Le texte qu'ils représentent est-il un texte recensé? Soden ne l'a pas prouvé, car quelques particularités d'orthographe ne prouvent point une recension délibérée.

K offre plutôt l'aspect d'un texte recensé; il en a la note caractéristique, le souci d'une certaine forme de la langue. Je ne le vois représenté parmi les onciaux que par L, ms. du IXe siècle. Il a la masse des cursifs; c'est le texte du moyen âge. Soden y distingue deux nuances moins saines que le corps principal; c'est K^c, forme mélangée qui est représentée par la polyglotte d'Alcala (*Complutensis*), et K^r, forme usitée pour les lectionnaires. Peut-on prétendre que la recension obtenue à l'aide de ce matériel ait la valeur du groupe H?

Mais la quotité mystérieuse de Soden, c'est toujours la recension I. Ici point de groupe dominant qui soit comme le gros de l'armée. La notation I^a indique tous les individus et les sous-groupes qui sont caractérisés par plus ou moins d'emprunts à K ou à Origène, plus ou moins de penchant pour l'harmonisation avec les passages parallèles. A côté de cette masse assez amorphe, il y a deux séries : c'est I^b et I^c qui remontent au même groupe, mais qui sont plus influencés par K que I^a, I^c l'étant à son tour plus que I^b, qui se rapproche plus d'Origène.

On nous donne ce I comme une recension, et une recension de Palestine. L'origine locale serait établie surtout par l'usage d'Eusèbe. Or, si l'on s'en rapporte à l'apparat, que je n'ai consulté, il est vrai, que pour l'Épître aux Romains, Eusèbe va toujours avec Origène, sauf dans deux cas : VIII, 26 où il va avec K; IX, 3 où il est seul. Comme l'influence d'Origène suffit très largement à expliquer les préférences d'Eusèbe, on ne voit pas qu'il prête un grand appui à l'origine palestinienne de I.

Mais est-ce même une recension, et une recension orientale?

Les représentants les meilleurs de I sont sans doute ceux qui ont été collationnés complètement et mot à mot, auxquels Soden donne les chiffres 55 56 64 65 70 minuscules du Xe siècle, et bon nombre d'autres. Mais il faut ranger aussi dans la recension I^a un groupe bien connu, celui des mss. gréco-latins de Paul : D (1) *Claromontanus,* du VIe siècle; E *Sangermanensis,* copie du précédent et par conséquent négligeable; G *Boernerianus,* du IXe siècle; F *Augiensis,* du IXe siècle (dans Soden, 1026, 1027, 1028, 1029).

Depuis longtemps ces mss. ont excité l'attention. Corssen (2) a démontré qu'ils ont un même ancêtre : G et F ont un ancêtre commun,

(1) Ce ms. n'a rien de commun avec D des évangiles.
(2) *ZNW.*, 1909, 1-45; 97-102.

qui lui-même dépend de l'ancêtre de D. Soden a complété et enrichi cette démonstration. Mais de plus il a montré, ce qui était clair pour moi depuis longtemps, que non seulement ces mss. peuvent être qualifiés d'occidentaux; il y a plus, ils latinisent formellement, c'est-à-dire que leur grec a été souvent changé — surtout dans G et F — pour être mis en harmonie avec le latin. Sans doute ce phénomène n'empêche pas qu'ils ne contiennent d'excellentes leçons, mais il jette un doute sur beaucoup de variantes.

Et peut-on mettre une masse aussi bigarrée en balance avec les anciens onciaux?

Dans la critique de Sanday-Headlam, les mss. gréco-latins formaient un groupe imposant, représentant la tradition occidentale; s'ils sont, comme nous le croyons, latinisants, leur importance diminue.

D'autant que M. von Soden a reconnu lui-même combien était fragile le principe qui lui permet de distinguer ses trois recensions.

Enlevées les variantes manifestement secondaires, il lui a paru que chacun des trois groupes avait vraiment des leçons propres. Comme deux leçons différentes ne peuvent être primitives, on regardera celle que tiennent deux groupes pour primitive, et celle du troisième sera donc l'œuvre d'un recenseur. Oui, à moins qu'elle ne soit plus ancienne que l'époque des recensions, soit le commencement du IIIe siècle, et c'est ce que concède M. von Soden dans une phrase qui nous paraît meurtrière pour sa théorie : « Les plus importantes des leçons particulières à chaque recension viennent naturellement d'une tradition qui leur inspirait confiance pour une raison quelconque, c'est-à-dire que ces leçons particulières sont plus anciennes que les recensions » (p. 1902). Et en effet, par exemple, la recension K place la doxologie après le ch. XIV; mais cet ordre était déjà connu d'Origène. Cela n'empêche pas d'admettre que le texte K déjà constitué ait été retouché à Antioche d'après des principes donnés; mais comme on ne peut démontrer rien de semblable pour la masse I, on ne peut la regarder comme une recension.

Après l'effort gigantesque de von Soden, nous sommes ramenés semble-t-il au même problème, celui de l'autorité comparée des anciens onciaux et du groupe antiochien ou des autorités latines ou latinisantes. C'est ici que la critique d'appréciation, trop négligée par Soden, reprend son rôle : elle constate ordinairement la supériorité des anciens mss. plus exempts d'additions, d'harmonisations, de corrections linguistiques. Dès lors on ne saurait refuser de les mettre en particulière estime. C'est ce qu'avaient fait Tischendorf et Westcott-Hort, et nous croyons devoir nous tenir plus près d'eux que de von Soden.

Mais si nous ne saurions regarder comme un progrès toute la classification de Soden, nous l'approuvons complètement d'avoir fait dis-

paraître de l'*Apostolicon*, comme des évangiles, le fantôme d'un texte grec occidental qui eût été le rival souvent préférable du texte grec représenté par les onciaux anciens. Sanday-Headlam sont loin de lui donner la préférence, mais enfin ils admettent son existence. Pour eux les trois termes en présence sont : le texte occidental, représenté par D E F G; le texte neutre, représenté surtout par ℵ B; et un groupe alexandrin dans lequel se rencontreraient ℵ A C L P.

Nous n'avons aucune raison de refuser à Soden de placer L dans la recension K et les autres dans la recension H, avec ℵ B. Reste le groupe D E F G, qui n'est pas tant occidental que latinisant et qui perd ainsi tout droit à figurer comme un texte grec rival de l'autre. On s'en rendra compte précisément par les exemples cités par Sanday-Headlam comme caractéristiques du texte occidental (p. LXXIII) : III, 9 τι προκατεχομεν περισσον ; (D* G etc.) ne peut guère être nommé une leçon occidentale puisque c'est celle de Chrys. et de Théodoret : Est-on sûr que ce n'est pas une traduction latine de *quid tenemus amplius ?*

IV, 19 ου κατενοησεν n'est point une leçon occidentale ; Soden l'attribue à son K.

V, 14 επι τους αμαρτησαντας est bien une leçon latine, mais qui n'est presque pas représentée chez les Grecs.

VII, 6 του θανατου (D E F C) est une leçon latine ; le grec s'explique comme une traduction du latin *a lege mortis in qua*.

XII, 11 τω καιρω δουλευοντες (D* F G) et XII, 13 ταις μνειαις των αγιων (mêmes mss.) s'expliquent probablement, comme SH. le reconnaissent, par une erreur de transcription.

XV, 13 πληροφορησαι ne se trouve que dans B F G ; la présence de B permet-elle de dire que c'est occidental ?

XV, 22 πολλακις, même groupement, paraît être un latinisme, car *plurimum* rend bien τα πολλα.

XV, 31 δωροφορια, même groupement, suggère la même explication. Parmi les traductions latines, *munerum meorum ministratio* (*Ambrst.*) a pu servir de modèle.

Mais si le latinisme est douteux dans les cas que SH. donnent comme types de leçons occidentales, il ne l'est guère dans d'autres qui permettent de juger de la valeur de DGF.

I, 9 *testis enim mihi est* rend assez bien μαρτυς γαρ μου εστιν. *mihi* est rendu par μοι dans D* G.

Au même verset : ως pouvait se rendre *quomodo*, d'où πως dans G.

VII, 25 la leçon η χαρις του θεου semble bien venir du latin *gratia Dei*.

XI, 32 *omnia*, est venu plus facilement de *omnes* que τα παντα de τους παντας. *omnia*. leçon latine très répandue, est donc l'origine de τα παντα dans D* F G.

XIII, 5 l'omission de αναγκη dans les mss. gréco-latins n'est point une

leçon occidentale; le latin ayant traduit *necessitate subditi estote*, on a retranché en grec un mot qui n'avait plus de sens avec l'impératif.

XIII, 12 αποθωμεθα pouvait être traduit *abiiciamus*, mais *abiiciamus* à son tour fut rendu, et plus littéralement, par αποβαλωμεθα dans D*EFG.

XIV, 12 λογον δωσει était suffisamment rendu par *rationem reddet*, quoique *dabit* (*Cypr.*) eût été plus littéral que *reddet*. La leçon αποδωσει de D* F G, malgré l'appui de B, 39, Chr. (*Ti.*), n'est donc probablement qu'une traduction de *reddet*.

Quant au rapprochement de B avec les latins, il ne prouve pas non plus l'influence d'un texte occidental. Dans deux cas très notables, I, 32 et V, 2 (om. τη πιστει), B et les latins sont avec Origène, qui est probablement leur source commune.

M. von Soden ayant, et avec raison, refusé de reconnaître l'existence d'un texte occidental rival de l'autre, ne pouvait cependant méconnaître l'existence de leçons particulières que les négligences des copistes ne suffisent pas à expliquer. Persuadé cependant que le texte authentique s'était à peu près maintenu sous la forme postulée I-H-K jusqu'au début du IIIe siècle, il s'est cru obligé de rendre raison des leçons aberrantes dont il ne peut récuser l'antiquité. Pour l'évangile, Tatien était le grand responsable; dans le domaine paulinien, il attribue, quoique avec moins d'assurance, un rôle analogue à Marcion. Encore le réduit-il beaucoup. Pour être juste envers cette nouvelle conception, il faut se souvenir des termes qui la proposent : « La grande majorité des changements démontrables d'après la reconstruction de Marcion par Zahn (1), que je suis dans les grandes lignes, ne se trouve nulle part ailleurs dans la tradition du texte de Paul. Mais un certain nombre (nicht ganz wenige) se trouvent aussi dans les anciennes traductions latines, un nombre moins grand dans la recension K, quelques-unes dans la Peschita, et quelques détails perdus aussi çà et là dans l'un ou l'autre ms. Mais avant tout il est incontestable que les leçons marcionites se sont glissées à l'occasion dans les citations de Tertullien et dans celles d'Origène » (p. 2029). Cette dernière observation n'est point contraire aux lois de la psychologie; à force de réfuter Marcion, Tertullien a pu garder dans sa mémoire quelques nuances de son texte qu'il aura reproduites par mégarde. Mais il est difficile de le prouver (2), et il y aura ordinairement autant de chances que Tertullien ait été la cause autonome d'un changement. On raisonnerait de même pour Origène.

(1) *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* II, p. 515-520 pour *Rom.* Il est tout à fait incommode que Soden cite Marcion sans donner aucune preuve dans des cas où Zahn est muet.

(2) La preuve administrée par Soden n'est guère décisive, car elle repose sur la liste des écarts de Tertullien par rapport à I-H-K; c'est bien indirect!

Si l'on excepte le cas de la doxologie (xvi, 25-27) que nous discutons en son lieu, le plus intéressant et le plus vraisemblable est l'omission de πρωτον i, 16. On comprend très bien que Marcion ait rayé ce mot qui pouvait paraître trop favorable aux Juifs. Mais l'omission (dans G*g* et dans B qui cette fois encore est avec les latins) est aussi dans Tertullien (313) : *Non enim me pudet evangelii, virtus enim dei est in salutem omni credenti, Iudaeo et graeco,* si bien que Zahn avait d'abord refusé d'y voir une coupure due à Marcion (1).

Le même Zahn a prouvé depuis avec évidence que certaines leçons de Marcion avaient pénétré très avant dans la littérature ecclésiastique (2). Il ne faut pas s'en étonner, car quelques-unes de ces leçons avaient un sens très catholique. Nous ne refusons donc nullement de discuter les cas, mais il y faut mettre les précautions que nous avons suggérées. De plus il faut s'en tenir aux causes générales d'altération plutôt qu'à cette cause particulière, car une cause générale a pu agir sur Marcion lui-même. Par exemple voici une leçon marcionite signalée dans les prolégomènes de Soden (p. 2019) : x, 15 των ευαγγελιζομενων ειρηνην avant ou après των ευαγγ. αγαθα. Elle a pénétré dans *lat. K. sy.* L'influence marcionite serait bien étendue. Mais quel besoin avait-on de Marcion pour compléter une citation d'après le texte d'Isaïe (lii, 7)?

Admettons comme probable que l'omission de πρωτον dans i, 16 est une leçon marcionite qui a pénétré dans deux mss.; après cela on sera fort embarrassé d'en indiquer d'autres. Ces conditions générales montrent combien il est téméraire de lui attribuer la doxologie contre le témoignage d'Origène. L'influence de ses préfaces fut plus considérable, mais il était beaucoup moins grave de reproduire ces *arguments* qu'on savait étrangers au texte sacré que de changer ce texte lui-même.

(1) *Histoire du canon,* l. l., p. 515. Il n'est plus aussi affirmatif dans son commentaire, p. 75.

(2) Dans IX², p. 298 s. de la série de ses commentaires.

ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ

I 1 ΠΑΥΛΟΣ δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς
εὐαγγέλιον θεοῦ 2 ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς
ἁγίαις, 3 περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,
4 τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως
νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, 5 δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀπο-
στολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ,
6 ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 7 πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ
ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν
καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.
8 Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων
ὑμῶν, ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. 9 μάρτυς γάρ
μού ἐστιν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ
αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι 10 πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν
μου δεόμενος, εἴ πως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν
πρὸς ὑμᾶς. 11 ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευ-

Le texte grec que nous donnons ici correspond à la traduction française. Il est assez semblable à celui de Nestle pour que nous n'ayons pas eu à corriger ce qui est dit au chapitre de la critique textuelle, p. LXVI; les notes qui subsistent sous la traduction française indiquent les différences avec le texte de Nestle. Le nôtre a été établi d'après Hort et Westcott (H). Toutes les fois qu'il s'écarte de l'édition anglaise cela est indiqué dans les notes, et de même on indique en notes toutes les divergences avec Soden (S). Dans ces cas, on note aussi les préférences de Tischendorf (T) et de Vogels (V). Cependant ces annotations ne portent pas sur les variantes d'orthographe. Nous avons çà et là substitué les formes plus courantes à celles des savants anglais, surtout quand leur orthographe paraît plus spécialement égyptienne. Nos lectures sont plus près de Tischendorf et de Hort que de von Soden, que Vogels suit bien davantage. Quant à la ponctuation, nous tenons souvent le milieu entre le morcellement vraiment excessif de von Soden, et les phrases longues de Hort. Pour les variantes des notes, le mot *ou* indique une leçon jugée presque aussi bonne. La leçon attribuée aux critiques est celle qu'ils mettent dans leur texte, avec ou sans crochets.

1. ou Ιησου χριστου (HSV).

ματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, 12 τοῦτο δέ ἐστιν συνπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν
διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. 13 οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν,
ἀδελφοί, ὅτι πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ
δεῦρο, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν.
14 Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί· 15 οὕτως
τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. 16 οὐ γὰρ
ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον· δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ
πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. 17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ
ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ
πίστεως ζήσεται.

18 Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ
ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, 19 διότι τὸ γνωστὸν
τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν. 20 τὰ γὰρ
ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε
ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους,
21 διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλὰ ἐματαιώ-
θησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία·
22 φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν, 23 καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου
θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων
καὶ ἑρπετῶν. 24 Διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις
τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν
αὐτοῖς, 25 οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, καὶ ἐσεβάσ-
θησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς
τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. 26 Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας·
αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν,
27 ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύ-
θησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην
κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν αὐτοῖς
ἀπολαμβάνοντες. 28 Καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει,
παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα, 29 πε-
πληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου φόνου
ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστάς, 30 καταλάλους, θεοστυγεῖς, ὑβριστάς,
ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, 31 ἀσυνέτους,
ἀσυνθέτους, ἀστόργους, ἀνελεήμονας. 32 οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ
ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ
ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν.

II [1] Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν
ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων. [2] οἴδαμεν δὲ
ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας.
[3] λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν
αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ; [4] ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος
αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ
χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει; [5] κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ
ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκα-
λύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, [6] ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ·
[7] τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν
ζωὴν αἰώνιον· [8] τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ
τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θυμός. [9] θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου
τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος· [10] δόξα
δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον
καὶ Ἕλληνι· [11] οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ. [12] Ὅσοι
γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον,
διὰ νόμου κριθήσονται· [13] οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ,
ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται. [14] ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα
φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος·
[15] οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν,
συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν
κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων, [16] ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ
τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

[17] Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ
[18] καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα κατηχούμενος ἐκ
τοῦ νόμου, [19] πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει,
[20] παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως
καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ, — [21] ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδά-
σκεις; ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις; [22] ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις;
ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα ἱεροσυλεῖς; [23] ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς
παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις; [24] τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς
βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καθὼς γέγραπται. [25] περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ
ἐὰν νόμον πράσσῃς· ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖς, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία

II, 5. *om.* και α δικαιοκρισιας (THV); S entre crochets.
8. *om.* μεν *p.* απειθουσιν (THV); S *add.*
9. εν ημερα οτε (TSV) plutôt que η ημερα (H).

γέγονεν. 26 ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσῃ, οὐχ
ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται; 27 καὶ κρινεῖ ἡ ἐκ φύσεως
ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παρα-
βάτην νόμου. 28 οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ
ἐν σαρκὶ περιτομή· 29 ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας
ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ.

III 1 Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου, ἢ τίς ἡ ὠφελεία τῆς περιτομῆς;
2 πολὺ κατὰ πάντα τρόπον. πρῶτον μὲν γὰρ ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ
θεοῦ. 3 τί γάρ; εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ
καταργήσει; 4 μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος
ψεύστης, καθάπερ γέγραπται

Ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου
καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε.

5 εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ
θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; κατὰ ἄνθρωπον λέγω. 6 μὴ γένοιτο. ἐπεὶ πῶς
κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; 7 εἰ δὲ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι
ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; 8 καὶ
μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι Ποιήσωμεν
τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν.

9 Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως. προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ
Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, 10 καθὼς γέγραπται, ὅτι

Οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς,
11 οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν.
12 πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρειώθησαν·
οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός.
13 τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν,
ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν,
ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν,
14 ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει·
15 ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα,
16 σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν,

III, 4. καθαπερ (TH) ou καθως (SV). — νικησης ou νικησεις (TH); S écrit νικήσῃ reproduit par V (?).
7. ει δε (TH) plutôt que ει γαρ (SV).
11. ο *a* συνίων et *a* εκζητων (TSV); plutôt que *om.* (H).
12. ο *a* ποιων (T) ou *om.* (HSV).

17 καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.
18 οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.
19 Οἴδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα
φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ· 20 διότι ἐξ ἔργων νόμου
οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ· διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.
21 νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ
νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, οὐ γάρ ἐστιν διαστολή. 23 πάντες γὰρ ἥμαρτον
καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· 25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστή-
ριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ
τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων 26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς
τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον
καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. 27 Ποῦ οὖν ἡ καύχησις;
ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως.
28 λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου. 29 ἢ
Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν, 30 εἴπερ εἷς ὁ θεός,
ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. 31 νόμον
οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.

IV 1 Τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;
2 εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα· ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν. 3 τί
γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς
δικαιοσύνην. 4 τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ
κατὰ ὀφείλημα· 5 τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα
τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην, 6 καθάπερ καὶ Δαυὶδ
λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς
ἔργων

7 Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι,
8 Μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται Κύριος ἁμαρτίαν.

9 ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν;
λέγομεν γὰρ Ἐλογίσθη τῷ Ἀβραὰμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. 10 πῶς οὖν

22. *om.* και επι παντας *p.* παντας (TH) et non *add.* (SV).
25. *om.* της *a* πιστεως (TH) et non *add.* (SV).
28. γαρ (THV) et non ουν (S).
IV, 1. *add.* εὑρηκέναι (TSV) et non *om.* (H).
8. οὗ οὐ (TH) plutôt que ᾧ οὐ (SV).
9. *om.* ὅτι *a* ελογισθη (TH) ou *add.* (SV).

ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκρο-
βυστίᾳ· 11 καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς, σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς
πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν
πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην, 12 καὶ
πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς
ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ. 13 Οὐ
γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρο-
νόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως. 14 εἰ γὰρ οἱ ἐκ
νόμου κληρονόμοι, κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία· 15 ὁ
γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται, οὗ γὰρ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις.
16 Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν
παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως
Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν, 17 καθὼς γέγραπται ὅτι Πατέρα
πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε, κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος
τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα· 18 ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ'
ἐλπίδι ἐπίστευσεν, εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρη-
μένον Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου· 19 καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν
τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον, ἑκατονταετής που ὑπάρχων, καὶ τὴν
νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας, 20 εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ
ἀπιστίᾳ ἀλλὰ ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ 21 καὶ πληροφορηθεὶς
ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι. 22 διὸ καὶ ἐλογίσθη
αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. 23 Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη
αὐτῷ, 24 ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς οἷς μέλλει λογίζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν
ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, 25 ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παρα-
πτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.

V 1 Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου
ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 2 δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς
τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ
θεοῦ. 3 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ
θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, 4 ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα.
5 ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις
ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. 6 ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν
ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. 7 μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου

11. *om.* και *a* αυτοις (TH) ou *add.* (SV).
15. γαρ 2° (S) ou δε (THV).
V, 6. ετι γαρ (TSV) et non ει γε (H).

τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν·
8 συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεὸς ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων
ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. 9 πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν
ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. 10 εἰ γὰρ ἐχθροὶ
ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον
καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ· 11 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ
καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ νῦν τὴν
καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

12 Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν
καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος
διῆλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον· — 13 ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ,
ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, 14 ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος
ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωυσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι
τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. 15 Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ
παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ
πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ
τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν. 16 καὶ
οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς
κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα. 17 εἰ
γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ
μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμ-
βάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ. 18 Ἄρα οὖν ὡς
δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι'
ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς. 19 ὥσπερ γὰρ
διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί,
οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.
20 νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ
ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, 21 ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν
τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

VI 1 Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; 2 μὴ
γένοιτο· οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ; 3 ἢ
ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ
ἐβαπτίσθημεν; 4 συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον,

13. ελλογειται (TSV) et non ελλογαται (H).

ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ
ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. 5 εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ
ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα· 6 τοῦτο
γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ
τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ, 7 ὁ γὰρ
ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. 8 εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ,
πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ· 9 εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ
νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει· 10 ὃ γὰρ ἀπέθανεν,
τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ. 11 οὕτως καὶ ὑμεῖς
λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ
Ἰησοῦ. 12 Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι
εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, 13 μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν
ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν
ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ· 14 ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν
οὐ κυριεύσει, οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν. 15 Τί οὖν;
ἁμαρτήσωμεν ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν; μὴ γένοιτο. 16 οὐκ
οἴδατε ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ
ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην; 17 χάρις δὲ
τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρε-
δόθητε τύπον διδαχῆς, 18 ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε
τῇ δικαιοσύνῃ. 19 ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν.
ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ
εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτω νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ
εἰς ἁγιασμόν· 20 ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιο-
σύνῃ. 21 τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε; ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε, τὸ γὰρ τέλος
ἐκείνων θάνατος. 22 νυνὶ δέ, ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας δουλωθέντες
δὲ τῷ θεῷ, ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.
23 τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

VII 1 Ἢ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοί, γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ, ὅτι ὁ νόμος κυριεύει
τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ; 2 ἡ γὰρ ὕπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ
δέδεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ
ἀνδρός. 3 ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς μοιχαλὶς χρηματίσει ἐὰν γένηται ἀνδρὶ
ἑτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ

VI, 11. *om.* τω κυριω ημων (TH) et non *add.* (SV).

εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ. 4 ὥστε ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς
ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς
ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ. 5 ὅτε γὰρ
ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν
τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ· 6 νυνὶ δὲ κατηργήθημεν
ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν
καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος. 7 Τί οὖν
ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ
διὰ νόμου, τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν Οὐκ
ἐπιθυμήσεις. 8 ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργά-
σατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν, χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. 9 ἐγὼ δὲ
ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, 10 ἐγὼ
δὲ ἀπέθανον, καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον. 11 ἡ
γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι' αὐτῆς
ἀπέκτεινεν. 12 ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ
ἀγαθή. 13 Τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ
ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον·
ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς. 14 οἴδα-
μεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος
ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. 15 ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὃ θέλω
τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ. 16 εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ,
σύνφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός. 17 Νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ
ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 18 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν
τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι
τὸ καλὸν οὔ· 19 οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο
πράσσω. 20 εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ
ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 21 Εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν
τὸ καλὸν ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· 22 συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ
κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, 23 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντι-
στρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς
ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. 24 ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς
με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; 25 χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοὶ δουλεύω
νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας. VIII 1 Οὐδὲν ἄρα νῦν κατά-

VII, 25. χαρις δε (THV) et non ευχαριστω (S).

κριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 2 ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν
Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.
3 τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ
υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν
ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, 4 ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ
κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. 5 οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ
τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. 6 τὸ γὰρ φρόνημα
τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. 7 διότι τὸ
φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται,
οὐδὲ γὰρ δύναται· 8 οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. 9 Ὑμεῖς
δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.
εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. 10 εἰ δὲ Χριστὸς
ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.
11 εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ
ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν
διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.

12 Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμέν, οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν.
13 εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε μέλλετε ἀποθνήσκειν, εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις
τοῦ σώματος θανατοῦτε ζήσεσθε. 14 ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι
υἱοὶ θεοῦ εἰσίν. 15 οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ
ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββά ὁ πατήρ. 16 αὐτὸ τὸ πνεῦμα
συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. 17 εἰ δὲ τέκνα, καὶ
κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συνκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συνπάσ-
χομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. 18 Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ
παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.
19 ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκ-
δέχεται· 20 τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν
ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι 21 ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς
δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.
22 οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.
23 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς καὶ
αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ
σώματος ἡμῶν. 24 τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν
ἐλπίς, ὃ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει; 25 εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπο-

VIII, 11. Ιησουν (THV) et non *om.* (S).
24. τις ελπιζει (H) ou τίς τι και ελπιζει (TSV).

μονῆς ἀπεκδεχόμεθα. 26 Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμ-
βάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν,
ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις, 27 ὁ δὲ ἐραυνῶν
τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει
ὑπὲρ ἁγίων. 28 οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ
εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. 29 ὅτι οὓς προέγνω, καὶ
προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτό-
τοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· 30 οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ
οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδό-
ξασεν. 31 Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς
καθ' ἡμῶν; 32 ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων
παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται; 33 τίς
ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν. 34 τίς ὁ κατακρινῶν; Χριστὸς
Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ
θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν· 35 τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ
Χριστοῦ; θλίψις ἢ στενοχωρία ἢ διωγμὸς ἢ λιμὸς ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ
μάχαιρα; 36 καθὼς γέγραπται ὅτι

Ἕνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν,
ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς.

37 ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. 38 πέπεισ-
μαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα
οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις 39 οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα
δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ
κυρίῳ ἡμῶν.

IX 1 Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συνμαρτυρούσης μοι τῆς
συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ, 2 ὅτι λύπη μοί ἐστιν μεγάλη καὶ ἀδιάλει-
πτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου· 3 ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ
τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, 4 οἵτινές
εἰσιν Ἰσραηλεῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία
καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, 5 ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ
σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. 6 Οὐχ
οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ,
οὗτοι Ἰσραήλ· 7 οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ' Ἐν
Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα. 8 τοῦτ' ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα

28. *om.* **ο Θεος** *p.* συνεργει (TSV) ou *add.* (H).
34. *om.* και *α* εστιν (TH) plutôt que *add.* (SV).

τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα· 9 ἐπαγ-
γελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος· Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ
Σάρρᾳ υἱός. 10 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα,
Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν· 11 μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι
ἀγαθὸν ἢ φαῦλον, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ, 12 οὐκ ἐξ
ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, ἐρρέθη αὐτῇ ὅτι Ὁ μείζων δουλεύσει τῷ
ἐλάσσονι· 13 καθὼς γέγραπται Τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμί-
σησα.

14 Τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; μὴ γένοιτο· 15 τῷ Μωυσεῖ
γὰρ λέγει Ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω. 16 ἄρα οὖν
οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ. 17 λέγει γὰρ
ἡ γραφὴ τῷ Φαραὼ ὅτι Εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε. ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ
τὴν δύναμίν μου, καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ. 18 ἄρα
οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. 19 Ἐρεῖς μοι οὖν Τί
ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν; 20 ὦ ἄνθρωπε,
μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι
Τί με ἐποίησας οὕτως; 21 ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ
αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν; 22 εἰ δὲ
θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν
πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, 23 καὶ ἵνα γνωρίσῃ
τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν,
24 οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν; 25 ὡς καὶ
ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει

Καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου
καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην·
26 καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς Οὐ λαός μου ὑμεῖς,
ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.

27 Ἠσαίας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ Ἐὰν ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ
ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται· 28 λόγον γὰρ συντελῶν
καὶ συντέμνων ποιήσει Κύριος ἐπὶ τῆς γῆς. 29 καὶ καθὼς προείρηκεν Ἠσαίας

Εἰ μὴ Κύριος Σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα,

IX, 13. καθως (TSV) plutôt que καθαπερ (H).
16. ελεωντος (TH) et non ελεουντος (SV).
20. μενουνγε *p.* ανθρωπε (THV) et non *ante* (S).
23. και *a.* ινα (TSV) et non *om.* (H).
27. υπολειμμα (TH) et non καταλειμμα (SV).

ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὡμοιώθημεν.
30 Τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην,
δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως· 31 Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς
νόμον οὐκ ἔφθασεν. 32 διὰ τί; ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων· προ-
σέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος, 33 καθὼς γέγραπται

Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου,
καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται.

X 1 Ἀδελφοί, ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν
ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν. 2 μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν,
ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, 3 ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην, καὶ τὴν
ἰδίαν ζητοῦντες στῆσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν· 4 τέλος γὰρ
νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι. 5 Μωυσῆς γὰρ γράφει
ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ. 6 ἡ
δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· Μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου Τίς
ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν· ἤ 7 Τίς κατα-
βήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. 8 ἀλλὰ
τί λέγει; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ
σου· τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν. 9 ὅτι ἐὰν ὁμολο-
γήσῃς ἐν τῷ στόματί σου Κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ
σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· 10 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται
εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. 11 λέγει γὰρ ἡ γραφή
Πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται. 12 οὐ γάρ ἐστιν διαστολὴ
Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας
τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν· 13 Πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα Κυρίου
σωθήσεται. 14 Πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ
πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος; 15 πῶς δὲ
κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθὼς γέγραπται. Ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες
τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά. 16 Ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ
εὐαγγελίῳ. Ἠσαίας γὰρ λέγει Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; 17 ἄρα
ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ. 18 ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ
ἤκουσαν; μενοῦνγε

Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν,

X, 5. *om.* του *a.* νομου (TH) plutôt que *add.* (SV).

9. εν τω στοματι σου κυριον Ιησουν (TSV) plutôt que το ρημα εν τω στοματι σου οτι κυριος Ιησους (H).

15. καθως (TSV) et non καθαπερ (H).

καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.
19 ἀλλὰ λέγω, μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; πρῶτος Μωυσῆς λέγει
Ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ' οὐκ ἔθνει,
ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς.
20 Ἠσαίας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει
Εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν,
ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν.
21 πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει Ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου
πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα. XI 1 Λέγω οὖν, μὴ ἀπώσατο
ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο· καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ
σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν. 2 οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν
αὐτοῦ ὃν προέγνω. ἢ οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή, ὡς ἐντυγχάνει
τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ; 3 Κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, τὰ θυσια-
στήριά σου κατέσκαψαν, κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος, καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχήν μου.
4 ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; Κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους
ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ. 5 οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν
καιρῷ λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν· 6 εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων,
ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις. 7 τί οὖν; ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ, τοῦτο οὐκ
ἐπέτυχεν, ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν· 8 οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, καθάπερ
γέγραπται Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ
βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. 9 καὶ Δαυὶδ
λέγει
Γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν
καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς,
10 σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν,
καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύνκαμψον.

11 Λέγω οὖν, μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τῷ αὐτῶν
παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς. 12 εἰ δὲ
τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν,
πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν.

13 Ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν. ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμὶ ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος,
τὴν διακονίαν μου δοξάζω, 14 εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω
τινὰς ἐξ αὐτῶν. 15 εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσ-

XI, 6. S ajoute entre crochets : ει δε εξ εργων, ουκετι εστιν χαρις, επει το εργον ουκετι εστιν εργον. *Om.* (THS).
8. καθαπερ (SV) ou καθως (TH).

ληψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν; [16] εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ
εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι. [17] Εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξε-
κλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς καὶ συνκοινωνὸς τῆς
ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου, [18] μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ
κατακαυχᾶσαι, οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ. [19] ἐρεῖς οὖν
Ἐξεκλάσθησαν κλάδοι ἵνα ἐγὼ ἐνκεντρισθῶ. [20] καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσ-
θησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας. μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ· [21] εἰ γὰρ
ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, οὐδὲ σοῦ φείσεται. [22] ἴδε οὖν
χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ· ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, ἐπὶ δὲ σὲ
χρηστότης θεοῦ, ἐὰν ἐπιμένης τῇ χρηστότητι, ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ. [23] κά-
κεῖνοι δέ, ἐὰν μὴ ἐπιμένωσι τῇ ἀπιστίᾳ, ἐνκεντρισθήσονται· δυνατὸς γάρ
ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐνκεντρίσαι αὐτούς. [24] εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν
ἐξεκόπης ἀγριελαίου καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλιέλαιον, πόσῳ
μᾶλλον οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν ἐνκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ. [25] Οὐ
γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε ἐν
ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ
πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, [26] καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται· καθὼς
γέγραπται

Ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος,
ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.
[27] καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη,
ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

[28] κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ
διὰ τοὺς πατέρας· [29] ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ.
[30] ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς ποτὲ ἠπειθήσατε τῷ θεῷ, νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων
ἀπειθείᾳ, [31] οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ
νῦν ἐλεηθῶσιν· [32] συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθείαν ἵνα τοὺς
πάντας ἐλεήσῃ. [33] Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς
ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.

[34] Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν Κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;
[35] ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;

17. *om.* και *a* της πιοτητος (TH) et non *add.* (SV).
20. υψηλα φρονει (TH) ou υψηλοφρονει (SV).
21. *om.* μηπως *a.* ουδε (TH) et non *add.* (SV).
22 et 23. επιμενης, επιμενωσιν (TH) plutôt que επιμεινης επιμεινωσιν (SV).
25. εν εαυτοις (H) ou παρ' εαυτοις (TSV) ou εαυτοις.
31. νυν *1°* (THV) et non *om.* (S).

36 ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς
αἰῶνας· ἀμήν.

XII 1 Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστῆσαι
τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λα-
τρείαν ὑμῶν· 2 καὶ μὴ συνσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε
τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ
ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

3 Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ
ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἑκάστῳ ὡς
ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως. 4 καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλη
ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν, 5 οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν
σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη. 6 Ἔχοντες δὲ χαρίσ-
ματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν
ἀναλογίαν τῆς πίστεως, 7 εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ
διδασκαλίᾳ, 8 εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει, ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι,
ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι. 9 ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος·
ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ· 10 τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς
ἀλλήλους φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι, 11 τῇ σπουδῇ μὴ
ὀκνηροί, τῷ πνεύματι ζέοντες, τῷ κυρίῳ δουλεύοντες, 12 τῇ ἐλπίδι χαίροντες,
τῇ θλίψει ὑπομένοντες, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες, 13 ταῖς χρείαις τῶν
ἁγίων κοινωνοῦντες, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες. 14 εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας,
εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε. 15 χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ
κλαιόντων. 16 τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες
ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι. μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς.
17 μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες, προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων
ἀνθρώπων· 18 εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες.
19 μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ, γέγραπται
γάρ Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει Κύριος. 20 ἀλλὰ ἐὰν πεινᾷ
ὁ ἐχθρός σου, ψώμιζε αὐτόν· ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν
ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. 21 μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ
κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν. XIII 1 Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις

XII, 2... σθε (*bis*) (THV) et non... σθαι, l'infinitif (S); — *om.* υμων *p.* νοος (TH) plutôt que *add.* (SV).

14. *om.* υμας *p.* διωκοντας (H) ou *add.* (TSV).

15. *om.* και *a* κλαιειν (TH) et non *add.* (SV).

XIII, 1. *om.* του *a.* θεου 2° (THV) et non *add.* (S).

ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω, οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι
ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν· 2 ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ
διαταγῇ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται. 3 οἱ γὰρ
ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ
φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· 4 θεοῦ
γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ
γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν
τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. 5 διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν
ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν, 6 διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε, λειτουργοὶ
γὰρ θεοῦ εἰσὶν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες. 7 ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς,
τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ
τὴν τιμὴν τὴν τιμήν. 8 Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους
ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν. 9 τὸ γάρ Οὐ μοι-
χεύσεις, Οὐ φονεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα
ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον
σου ὡς σεαυτόν. 10 ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα
οὖν νόμου ἡ ἀγάπη. 11 Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη
ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύ-
σαμεν. 12 ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα
τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. 13 ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως
περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι
καὶ ζήλῳ. 14 ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τῆς σαρκὸς
πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.

XIV 1 Τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε, μὴ εἰς διακρίσεις διαλο-
γισμῶν. 2 ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα, ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει. 3 ὁ
ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενείτω, ὁ δὲ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ
κρινέτω, ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο. 4 σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον
οἰκέτην; τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει· σταθήσεται δέ, δυνατεῖ γὰρ ὁ
κύριος στῆσαι αὐτόν. 5 ὃς μὲν γὰρ κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει
πᾶσαν ἡμέραν· ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω. 6 ὁ φρονῶν τὴν
ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ· καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ·
καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κυρίῳ οὐκ ἐσθίει, καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ. 7 Οὐδεὶς γὰρ
ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ, καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει· 8 ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ

XIV, 5. *add.* γαρ *p.* μεν (THSV) plutôt que *om.*
6. *om.* και ο μη φρονων την ημεραν κυριω ου φρονει (THV) et non *add.* (S).

ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. ἐάν τε οὖν ζῶμεν
ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν. 9 εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν
καὶ ἔζησεν ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. 10 Σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν
ἀδελφόν σου; ἢ καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου; πάντες γὰρ παραστη-
σόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ· 11 γέγραπται γάρ

Ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ,
καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ.

12 ἄρα οὖν ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ. 13 Μηκέτι
οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν· ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόσ-
κομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον. 14 οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ὅτι
οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ· εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν.
15 εἰ γὰρ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς.
μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν. 16 μὴ
βλασφημείσθω οὖν ὑμῶν τὸ ἀγαθόν. 17 οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ
βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ·
18 ὁ γὰρ ἐν τούτῳ δουλεύων τῷ Χριστῷ εὐάρεστος τῷ θεῷ καὶ δόκιμος τοῖς
ἀνθρώποις. 19 ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς
εἰς ἀλλήλους. 20 μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ. πάντα
μὲν καθαρά, ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι. 21 καλὸν
τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει
ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ· 22 σὺ πίστιν ἣν ἔχεις κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον
τοῦ θεοῦ. μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει. 23 ὁ δὲ διακρινόμενος
ἐὰν φάγῃ κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως· πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία
ἐστίν. XV 1 Ὀφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα
τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν, καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν. 2 ἕκαστος ἡμῶν τῷ
πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν· 3 καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ
ἑαυτῷ ἤρεσεν· ἀλλὰ καθὼς γέγραπται Οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σὲ
ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ. 4 ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν
ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν
ἐλπίδα ἔχωμεν. 5 ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως δῴη ὑμῖν τὸ
αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν, 6 ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ
στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

9. *om.* και ανεστη *p.* απεθανεν (TH) et non *add.* (SV).
18. τουτω (THV) et non τουτοις (S).
21. *add.* η σκανδαλιζεται η ασθενει (S) plutôt que *om.* (THV).
XV, 4. *om.* παντα *a* εις (TSV) et non *add.* (H). Le sens est le même.

[7] Διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς,
εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ. [8] λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς
ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, [9] τὰ δὲ
ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν· καθὼς γέγραπται Διὰ τοῦτο ἐξομο-
λογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσι, καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ. [10] καὶ πάλιν λέγει
Εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. [11] καὶ πάλιν

Αἰνεῖτε, πάντα τὰ ἔθνη, τὸν Κύριον,
καὶ ἐπαινεσάτωσαν αὐτὸν πάντες οἱ λαοί.

[12] καὶ πάλιν Ἡσαίας λέγει

Ἔσται ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί,
καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν·
ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

[13] ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ
πιστεύειν εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.

[14] Πέπεισμαι δέ, ἀδελφοί μου, καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν, ὅτι καὶ αὐτοὶ
μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως, δυνάμενοι καὶ
ἀλλήλους νουθετεῖν. [15] τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους, ὡς
ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς, διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ [16] εἰς τὸ
εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέ-
λιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη
ἐν πνεύματι ἁγίῳ. [17] ἔχω οὖν τὴν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν
θεόν· [18] οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς
ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ, [19] ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει
πνεύματος ἁγίου· ὥστε με ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρι-
κοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, [20] οὕτως δὲ φιλοτιμούμενον
εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον
οἰκοδομῶ, [21] ἀλλὰ καθὼς γέγραπται

Οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται,
καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν.

[22] Διὸ καὶ ἐνεκοπτόμην τὰ πολλὰ τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς· [23] νυνὶ δὲ μηκέτι
τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις, ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς

7. υμας (TSV) ou ημας (H).
15. τολμηροτερον (TSV) et non τολμηροτερως (H); — *om.* αδελφοι *p.* υμιν (THV) ou *add.* (S); — απο (TH) ou υπο (SV).
17. την *a.* καυχησιν (TH) ou *om.* (SV).
19. αγιου *p.* πνευματος (H) ou θεου (TSV) ou *om.* B.
21. οψονται *p.* αυτου (TSV) et non *a.* οις (H).

ἀπὸ ἱκανῶν ἐτῶν, [24] ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, — ἐλπίζω γὰρ διαπο-
ρευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ ἐὰν ὑμῶν πρῶτον
ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ, — [25] νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἰερουσαλὴμ διακονῶν
τοῖς ἁγίοις. [26] ηὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαία κοινωνίαν τινὰ ποιή-
σασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἰερουσαλήμ. [27] ηὐδόκησαν γάρ,
καὶ ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν. εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ
ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς. [28] τοῦτο οὖν
ἐπιτελέσας, καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον, ἀπελεύσομαι δι'
ὑμῶν εἰς Σπανίαν· [29] οἶδα δὲ ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι
εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι. [30] Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ
τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος συναγω-
νίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν, [31] ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ
τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ διακονία μου ἡ εἰς Ἰερουσαλὴμ
εὐπρόσδεκτος τοῖς ἁγίοις γένηται, [32] ἵνα ἐν χαρᾷ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς διὰ θελή-
ματος θεοῦ συναναπαύσωμαι ὑμῖν. [33] ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων
ὑμῶν· ἀμήν.

XVI [1] Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὖσαν καὶ διάκονον τῆς
ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς, [2] ἵνα προσδέξησθε αὐτὴν ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν
ἁγίων, καὶ παραστῆτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρήζῃ πράγματι, καὶ γὰρ αὐτὴ
προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.

[3] Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
[4] οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, οἷς οὐκ ἐγὼ
μόνος εὐχαριστῶ ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν, [5] καὶ τὴν κατ' οἶκον
αὐτῶν ἐκκλησίαν. ἀσπάσασθε Ἐπαίνετον τὸν ἀγαπητόν μου, ὅς ἐστιν
ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν. [6] ἀσπάσασθε Μαρίαν, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν
εἰς ὑμᾶς. [7] ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν τοὺς συγγενεῖς μου καὶ
συναιχμαλώτους μου, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ
ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ. [8] ἀσπάσασθε Ἀμπλιᾶτον τὸν ἀγαπητόν μου ἐν
κυρίῳ. [9] ἀσπάσασθε Οὐρβανὸν τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ καὶ Στάχυν
τὸν ἀγαπητόν μου. [10] ἀσπάσασθε Ἀπελλῆν τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ. ἀσπά-
σασθε τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου. [11] ἀσπάσασθε Ἡρῳδίωνα τὸν συγγενῆ
μου. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ. [12] ἀσπά-
σασθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ. ἀσπάσασθε Περσίδα

XVI, 2. αυτην p. προσδεξησθε (H) ou a. (TSV).
8. Αμπλιατον (THV) et non Αμπλιαν (S).

τὴν ἀγαπητήν, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ. 13 ἀσπάσασθε Ῥοῦφον τὸν
ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ. 14 ἀσπάσασθε Ἀσύν-
κριτον, Φλέγοντα, Ἑρμῆν, Πατρόβαν, Ἑρμᾶν, καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελ-
φούς. 15 ἀσπάσασθέ Φιλόλογον καὶ Ἰουλίαν, Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ,
καὶ Ὀλυμπᾶν, καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους. 16 Ἀσπάσασθε ἀλλήλους
ἐν φιλήματι ἁγίῳ. Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ.

17 Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ
σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε ποιοῦντας, καὶ ἐκκλίνετε ἀπ'
αὐτῶν· 18 οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν ἀλλὰ τῇ
ἑαυτῶν κοιλίᾳ, καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας
τῶν ἀκάκων. 19 ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο· ἐφ' ὑμῖν οὖν
χαίρω, θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς μὲν εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ
κακόν. 20 ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν Σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν
ἐν τάχει.

Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν.

21 Ἀσπάζεται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου, καὶ Λούκιος καὶ Ἰάσων καὶ
Σωσίπατρος οἱ συγγενεῖς μου. 22 ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν
ἐπιστολὴν ἐν κυρίῳ. 23 ἀσπάζεται ὑμᾶς Γαῖος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς
ἐκκλησίας. ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἔραστος ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως καὶ Κούαρτος
ὁ ἀδελφός.

25 Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα
Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου
26 φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου
θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος, 27 μόνῳ σοφῷ θεῷ
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

17. εκκλινετε **(TH) plutôt que** εκκλινατε **(SV).**
20. ***om.*** χριστου ***p.*** Ιησου **(TH) plutôt que *add.* (SV).**
27. των αιωνων **(TSV) plutôt que *om.* (H).**

ÉPITRE
AUX ROMAINS
TRADUCTION ET COMMENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

1 Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre appelé, choisi pour

1-7. Salut de Paul, apôtre de l'évangile chez les gentils, aux fidèles de Rome.

Il était absolument de règle dans l'antiquité de commencer une lettre par un salut de celui qui écrivait à son correspondant. La formule stéréotypée était : Un tel, à un tel, salut (χαίρειν)! Seule dans le N. T. l'épître de s. Jacques a conservé cette formule courante. Paul écrit ordinairement χάρις καὶ εἰρήνη, cf. v. 7. Ce qui distingue aussi ses saluts, même lorsqu'il s'adresse à un particulier comme Timothée, ou Tite, ou Philémon, c'est leur longueur. Il développe soit ses titres, soit ceux de ses correspondants. L'introduction de l'épître aux Romains est particulièrement longue, parce qu'elle contient, par manière de parenthèse, un résumé de l'Évangile. On dirait qu'il a voulu donner aux Romains comme un mot de passe, en leur permettant de se rendre compte, dès le début, que l'évangile qu'il prêchait était aussi le leur. Il a voulu aussi insister à deux reprises sur ses titres à l'apostolat. C'est ainsi que ce début se distingue de tous les saluts de l'antiquité profane. On n'y trouve rien qui ressemble, même de loin, au ton dont Paul affirme et la qualité divine de l'évangile annoncé par les prophètes, et les prérogatives incomparables de Jésus-Christ, fils de David et Fils de Dieu, et l'obligation de tous les peuples d'embrasser la foi, et le devoir qui lui incombe de la prêcher.

1) Παῦλος. On dirait que le nom de Paul est donné pour la première fois à Saul en Chypre en présence du proconsul Sergius Paulus (Act. xiii, 9). Il est très probable qu'il a pris le *cognomen* du proconsul lui-même; le fait était anormal, mais M. Dessau en a fourni un exemple précisément en Chypre (*Der Name des apostels Paulus*, dans *Hermes*, t. XLV, p. 347-368; cf. *RB*. 1910, p. 605). — L'expression δοῦλος est sémitique. Les Grecs avaient des

esclaves des dieux, mais qui étaient vraiment les serviteurs d'un dieu, attachés au service d'un temple, ἱερόδουλοι (hommes et femmes). C'est dans ce sens que Ion est τοῦ θεοῦ... δοῦλος (Eur. *Ion*, 309), et qu'il sert Apollon, Φοίβῳ δουλεύσω (*Ion*, 182). Chez les Grecs la différence juridique entre un esclave et un homme libre était essentielle; on ne disait pas servir (δουλεύω) pour rendre un culte; par exception et dans un sens comique Βακχίῳ δουλεύσομεν (Eur. *Cycl.* 709). Au contraire, chez les Hébreux, un *'ébéd*, esclave ou serviteur, se disait, par rapport au roi, même de ses officiers, et *'abad* signifie servir Dieu ou lui rendre un culte. Aussi Moïse (Jos. xiv, 17 [A]), Josué (Jos. xxiv, 29), David et les prophètes (Am. iii, 7), sont-ils les serviteurs de Iahvé, et aussi bien tous les Israélites (Dt. xxxii, 36; Is. xlii, 19). Les LXX avaient rendu par δοῦλος et le mot avait passé dans le grec des Juifs (Sap. ix, 5). En prenant ce titre, Paul ne se range pas d'emblée parmi les prophètes; tous les chrétiens sont serviteurs de Dieu. Ce qui est très remarquable, c'est qu'il se dise serviteur de Jésus-Christ, comme on disait serviteur de Iahvé ou de Dieu, et que Jésus ne soit jamais nommé δοῦλος par rapport à Dieu, quoiqu'il en ait pris la forme (Phil. ii, 7), tandis que David même, lorsqu'il représentait le Messie, avait conservé ce titre dans Ézéchiel : ὁ δοῦλός μου Δαυὶδ ἄρχων ἐν μέσῳ αὐτῶν (Ez. xxxvii, 24; cf. xxxiv, 23). Les relations avec Jésus-Christ sont donc les mêmes qu'avec Dieu. C'est ici que pour la première fois « serviteur de Jésus-Christ » est en tête d'une épître; cet usage reparaît Phil. i, 1; Jac. i, 1; Jud. 1; II Pet. i, 1.

Il est difficile de décider entre Χριστοῦ Ἰησοῦ et Ἰησοῦ Χριστοῦ (certain d'après *Soden*). En soi, dans la première tournure Χριστός a mieux conservé son sens appellatif, « le Messie Jésus ». Mais en fait les premières épîtres de Paul ont déjà le second ordre (I Thess. i, 1; II Thess. i, 1. 2; Gal. i, 1) sans doute critique sérieux. Χριστός était donc déjà employé comme la moitié d'un nom propre, qu'il soit placé devant ou après. Dans l'ensemble, Paul paraît avoir préféré la première tournure à moins qu'il n'ajoute Κύριος, et c'est probablement grâce à son influence qu'on la retrouve encore dans les épîtres de saint Ignace (*Lietz.*), tandis que Jésus-Christ a prévalu partout, comme il était naturel chez les gentils, peu soucieux d'insister sur le sens appellatif de Messie.

κλητὸς ἀπόστολος. La notion de l'appel divin pour remplir une charge ou exercer certains actes est prépondérante dans la religion assyro-babylonienne (Dhorme, *La religion assyro-bab.* 150-157). Le roi surtout était choisi par un dieu, et appelé, son nom prononcé; il était l'objet de l'appel divin, *nibit* (de Bêl, par exemple), qui répond assez à κλητός. L'importance de l'appel tient sans doute chez les Sémites à l'importance du nom, et ne se retrouve pas chez les Grecs. Iahvé a prononcé le nom de Cyrus, quoiqu'il fût païen, et l'a désigné pour son œuvre (Is. xlv, 3. 4). De la même manière les gentils ont été appelés à entrer dans le christianisme et Paul a été appelé à l'apostolat. La même alliance de mots ne revient que I Cor. i, 1. Cet appel fut entendu par Paul sur le chemin de Damas (Act. ix, 5 ss.). La notion d'appel étant traditionnelle dans l'A. T., ce serait une erreur de méthode que d'imaginer une dépendance de Paul par rapport aux mystères parce qu'on lit dans Apulée que les prêtres étaient choisis par la déesse Isis : *et sacerdotem qui*

sacra debeat ministrare eiusdem providentia deligi... ce n'est pas comme simple initié mais comme futur prêtre que Lucius est appelé : *me quoque oportere caeleste sustinere praeceptum, quanquam praecipue evidentique magni numinis dignatione iam dudum felici ministerio nuncupatum destinatumque* (*Mét.* XI, 21).

Dans l'évangile on distingue les κλητοί et les ἐκλεκτοί, tous les appelés ne sont pas élus (Mt. xx, 16); Paul ne semble pas mettre de distinction entre les deux mots, parce qu'il parle d'un appel de Dieu efficace; cf. VIII, 28 ss. Ici d'ailleurs il s'agissait de marquer le droit de Paul à l'apostolat, fondé sur l'appel de Jésus-Christ et de Dieu le Père (Gal. I, 1).

ἀπόστολος, dans la langue attique, signifiait « amiral ». Mais dans l'ancienne langue ionienne, c'était simplement un messager (Hér. I, 21), et ce sens se perpétuait dans la *koinè* (III Regn. XIV, 6; cf. Symm. Is. XVIII, 2). Il est donc assez naturel que Jésus ait nommé Apôtres les disciples qu'il avait envoyés (ἀποστέλλειν) pour annoncer le règne de Dieu. Le sens de cette étymologie est très indiqué dans Marc (III, 14 et VI, 7). M. Harnack a soutenu que le titre d'Apôtre existait déjà dans le judaïsme, et que l'institution de l'apostolat judaïque avait servi comme de prototype à l'apostolat chrétien.

Il est certain qu'au IVe siècle les Juifs possédaient une institution de ce genre. Leurs ἀπόστολοι recueillaient les cotisations, formaient comme le conseil du Patriarche, portaient ses lettres encycliques dans la Diaspora, s'assuraient par eux-mêmes de l'exécution de ses ordres (Eusèbe, sur Is. XVIII, 1 s. : ἀποστόλους δὲ εἰσέτι καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους. Epiph. *Haeres.* XXX, 4 et 11. Jér. [*ad Gal.* I, 1] : *Usque hodie a patriarchis Judaeorum apostolos mitti. Cod. Theod.* XVI, VIII, 14). Les auteurs cités regardent les ἀπόστολοι des Juifs comme les successeurs de ces envoyés des autorités juives de Jérusalem dont parle le N. T. (Act. VIII, 2; XXII, 4 s.; XXVI, 10 s.; XXVIII, 21), et cela est certainement exact. Dans ce sens Paul a été un ἀπόστολος juif avant de devenir un apôtre de Jésus-Christ. Mais il est non moins certain que l'institution juive a pris de la consistance avec l'organisation du patriarcat juif de Tibériade, et il est très probable que les envoyés juifs du Ier siècle ne portaient pas le nom d'ἀπόστολοι, puisque aucun texte ne le leur confère, et que s. Justin ne le leur donne pas dans des textes où il insiste cependant sur le caractère systématique des commissions juives (*Dial.* XVII; cf. CVIII, CXVII). Tout ce qu'on peut conclure d'Eusèbe et des autres, c'est que le titre d'ἀπόστολοι n'était point nouveau de leur temps. M. Harnack prétend que les Juifs ne l'auraient pas pris après qu'il aurait eu un sens chrétien. Cette raison n'est pas décisive parce que dès le second siècle les chrétiens n'avaient plus d'apôtres. Et Paul se serait-il glorifié du titre d'apôtre s'il n'avait fait qu'en transformer le sens? Les apôtres de Jésus sont avant tout les messagers de la bonne nouvelle, sens emprunté directement à la racine du mot, et sans doute à l'usage de la *koinè;* les Juifs qui avaient leurs messagers leur ont donné aussi le nom d'apôtres; ce sont deux emplois parallèles non coordonnés du même terme grec. L'apostolat chrétien aurait existé, et même sous ce nom, quand bien même il n'y aurait pas eu d'apôtres juifs, qu'ils se soient nommés ou non ἀπόστολοι dès le Ier siècle; peut-être cependant est-ce l'usage des cotisations juives qui

[annoncer] l'évangile de Dieu, [2] qu'il avait promis par ses prophètes

a inspiré aux apôtres la pensée de charger Paul de recueillir des aumônes pour Jérusalem (cf. BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 46 ss., contre HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*... 2e éd. p. 274).

ἀφωρισμένος. Les Pères grecs ont vu dans ce mot une allusion à la prédestination divine, comme Gal. I, 15.

Cette idée de choix s'exprimait en assyrien par le terme *uttû*, littér. « regarder de préférence aux autres » (DHORME, *La religion ass.-bab.* 150); le futur roi était discerné parmi les autres avant d'être appelé par la divinité. Dans ce sens, Paul aurait écrit ἀφωρισμένος avant κλητός. Il vaut donc mieux dire avec les Latins que Paul a été mis de côté par Dieu quand il a reçu sa révélation. Dans tous les cas du N. T. (sauf Gal. I, 15), ἀφορίζειν signifie un triage réel effectué entre des êtres de nature ou de qualités différentes (Mt. XIII, 49; II Cor. VI, 17), et se dit spécialement des personnes réservées à l'apostolat (Act. XIII, 2). On ne voit pas pourquoi Cornely l'entend de la préparation de Paul par des dons naturels et surnaturels; cette préparation ne contient pas l'idée de séparer, mettre de côté. Il est peu probable que Paul ait fait allusion à son Pharisaïsme antérieur (Φαρισαῖοι = ἀφωρισμένοι, PREUSCHEN, *Dict.*).

εἰς de destination, II Thess. II, 13. L'article fait défaut devant εὐαγγέλιον, négligence qui ne s'explique pas seulement par la construction sémitique, mais qui est fréquente dans la *koinè;* il faut donc se garder de tirer des conclusions trop rigoureuses de l'emploi ou de l'omission de l'article (*Lietz.*).

εὐαγγέλιον, proclamation d'une bonne nouvelle, terme employé pour l'avènement de G. Julius Verus Maximus comme César (DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 267), a encore ici son sens primitif. Le gén. Θεοῦ ne peut signifier que la bonne nouvelle a Dieu pour objet, puisque cet objet est le Fils de Dieu (v. 3). Dieu est donc plutôt l'auteur de l'évangile, celui qui l'a préparé; saint Thomas : *alia vero* (commendatio) *ex auctoritate quam habet ex parte auctoris, quae est expressa in eo quod dictum est, Dei*). Parmi tant de bonnes nouvelles, il en est une qui ne trompe pas, celle que Dieu a résolu de promulguer.

Peu de mots sont aussi clairement de frappe paulinienne que le mot « évangile » (cf. *Comm. s. Marc*). Il se trouve quatre fois dans Mt., huit fois dans Mc., deux fois dans Actes, de plus I Pet. IV, 17; Apoc. XIV, 6, et soixante fois dans les épîtres paulines (pas Hebr.). Si Paul a connu l'usage profane du mot, il est clair qu'il s'est inspiré pour l'idée de l'A. T.; en effet si le nom ne se trouve que trois fois et au pluriel (II Regn. IV, 10 [au sens d'étrenne]; II Regn. XVIII, 22. 25), le verbe εὐαγγελίζειν se trouve une vingtaine de fois, et spécialement à propos du salut promis par Isaïe (Is. XL, 9; LII, 7; LX, 6; LXI, 1). Les Sémites pouvaient avec un radical simple exprimer « la bonne nouvelle »; l'équivalent grec était déjà fourni par les LXX. Saint Paul était plus frappé de l'accomplissement de la prophétie que de l'emploi, probablement très rare, de ce mot à propos des Césars.

WW. lisent *Christi Iesu*.

2) προεπηγγείλατο, seulement encore II Cor. IX, 5 dans le N. T., marque for-

dans les Écritures Saintes, [3] touchant son Fils, né de la race de David selon la chair, [4] constitué Fils de Dieu dans [l'état de sa puissance selon [son] Esprit de sainteté ensuite de [sa] résurrection

tement l'antériorité de la promesse divine; d'ailleurs le mot est d'usage profane (*Dion Cassius*). C'est Dieu qui a parlé dans les Écritures Saintes; il s'agit d'une prévision de l'avenir. Le mot prophètes ne signifie donc pas ici les interprètes de la divinité, au sens que le mot avait dans les sanctuaires grecs, par exemple à Delphes, mais ceux qui annoncent l'avenir. D'autre part ce ne sont pas non plus seulement ceux que nous nommons les grands ou les petits prophètes; tous les écrivains de l'A. T. pouvaient être prophètes dans ce sens (cf. Jude, v. 14).

3 et 4) Ces deux versets ont une grande importance et ont été diversement interprétés. Leur contenu est comme le résumé de l'évangile que prêche Paul, et qui a été prédit par Dieu. La prédiction et la prédication actuelle ne supposent pas la même clarté (Eph. III, 5). Quoique l'évangile soit ici énoncé aussitôt après la mention de sa prédiction par les prophètes, son contenu se rapporte directement à l'enseignement plus clair de Paul lui-même. Il a pour objet le Fils de Dieu. La clef de tout le passage est dans les premiers mots περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ qui nous montrent le Fils de Dieu constitué personnellement dans un état antérieur aux deux sortes de manifestations exprimées dans les deux membres de phrase qui suivent. La personne dont il s'agit est le Fils de Dieu avant toute relation avec l'humanité; le titre de Fils de Dieu n'est donc nullement messianique. « Son Fils à lui », comme s'exprime Paul (*litt.* le fils de lui), marque même mieux que le terme « Fils de Dieu » sa relation naturelle et unique avec Dieu.

τοῦ γενομένου commence un membre de phrase qui a son parallèle au v. 4, γενομένου se trouvant spécialement en opposition avec ὁρισθέντος. γίνομαι marque le devenir par opposition à l'être immuable, un changement d'état, la naissance. Le Fils est né de la race de David. Paul regarde le fait comme acquis; l'opinion universelle des Juifs était bien que le Messie devait être fils de David; c'était pour eux son titre le plus caractéristique (cf. *Le Messianisme...* p. 216), conciliable, comme on le voit dans Luc (I, 27 et 35), avec la conception virginale. Mais loin que ce fût son titre de gloire pour Paul, il ajoute κατὰ σάρκα. Quoique ces mots soient opposés à κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης (v. 4), il ne s'agit point ici de l'opposition entre la chair et l'esprit au sens moral, que nous retrouverons dans l'épître (VIII, 12 etc.). κατὰ σάρκα après ἐκ σπέρματος indique clairement la nature humaine, telle que pouvait la posséder tout descendant de David. Paul affectionne cette expression pour désigner la descendance naturelle (IV, 1; IX, 3. 5; I Cor. X, 18; Gal. IV, 23. 29. Cf. IX, 9, les fils de la chair). En grec, σάρξ ne signifie que la chair ou le corps, par opposition à l'âme, mais ce mot, chez les LXX, traduisait בָּשָׂר dont le sens est plus étendu et qui s'applique à tout ce qui est faible, ayant pour opposé la nature divine spirituelle (Gen. VI, 3), et spécialement à la nature humaine telle qu'elle se trouve dans tous les hommes : νῦν ὡς σὰρξ ἀδελφῶν ἡμῶν σὰρξ ἡμῶν, ὡς υἱοὶ ἡμῶν υἱοὶ αὐτῶν (Neh. V, 5).

ὁρισθέντος est difficile. ὁρίζειν signifie proprement, comme l'étymologie l'indique, « limiter ». De ce sens est venu tout naturellement celui de définir : la définition circonscrit l'objet dans la sphère de l'intelligence.

Il est certain aussi que la définition fait connaître l'objet : *definitio ... quae quasi involutum evolvit id, de quo quaeritur* (Cic. *Top.* II, 9); mais, en fait, on ne peut citer aucun exemple de ὁρίζειν dans le sens de déclarer; ceux que cite Cornely ne vont pas plus loin que définir. Il est vrai que Chrys. a entendu de cette façon : « montré, manifesté, jugé tel, reconnu par tout le monde » : δειχθέντος, ἀποφανθέντος, κριθέντος, ὁμολογηθέντος, et de même Théodoret et les autres Grecs. Mais, dans le silence de la littérature et des écrits de la *koinè* maintenant connus, on n'ose s'appuyer sur l'exégèse du IVe siècle pour fixer le sens du mot au Ier, d'autant que l'interprétation de Chrys. a pu lui être suggérée comme supprimant toute difficulté dogmatique.

Il est au contraire certain que ὁρίζειν s'est développé dans le sens de fixer (papyrus, très souvent), déterminer, régler, constituer (cf. les dictionnaires et l'index de DITTENBERGER, *Sylloge*), le seul qui paraisse dans le N. T. On trouve spécialement « constituer » en parlant du Sauveur, Act. x, 42 : οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, où Jésus est établi par Dieu Juge des vivants et des morts, et Act. XVII, 31 : μέλλει κρίνειν ... ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε. Le N. T. va même jusqu'au sens de décrété par la volonté divine (Lc. XXII, 22; Act. II, 23). Ici le sens de décrété convient moins que celui de constituer, puisqu'il s'agit d'une personne. On décrète de faire telle chose, on constitue une personne dans une dignité.

Le sens de constituer est une *via media* entre « manifesté » qui ne dit pas assez, et « prédestiné » qui dit trop. ὁρισθέντος, leçon unique des mss., ne peut signifier « prédestiné », qui serait προορισθέντος, qu'Eusèbe reprochait à Marcel de lire en corrompant le texte : ὁ δέ, οὐκ οἶδα ποίᾳ διανοίᾳ, κἀνταῦθα διαστρέφει τὴν ἀποστολικὴν λέξιν· ἀντὶ τοῦ ὁρισθέντος ποιήσας προορισθέντος (*P. G.* XXIV, c. 737; dans l'édition de Klostermann, p. 11; cf. p. 12). C'est probablement par une erreur de mémoire ou par une traduction d'après le latin qu'on trouve προορισθέντος dans Épiphane (*P. G.* XLI, c. 969). Chez les Latins, *destinatus* (HIL. *Trin.* VII); *definitus* (TERT. *Prax.* XXVII); Orig.-lat. IV, 465 : *quamvis enim in latt. exemplaribus* praedestinatus *soleat inveniri, tamen secundum quod interpretationis veritas habet,* destinatus *scriptum est, non* praedestinatus. Saint Jérôme lui-même (*In Eph.* I, 5) a rejeté nettement pour ὁρισθέντος le sens de prédestiné qu'il reconnaît à προορίσας. Il prétend seulement que le latin ne saurait rendre cette différence : *Differentiam vero Graeci sermonis* προορίσας *et* ὁρισθέντος *Latinus sermo non explicat*, ce qui l'autorisa sans doute à conserver *praedestinatus*, à la condition de l'entendre autrement que « prédestiné ».

Le P. Cornely a montré que le sens propre de prédestiné n'est appuyé chez les Pères que par l'une des quatre opinions de saint Augustin. L'explication qu'en a donnée saint Thomas conserve en elle-même toute sa valeur comme doctrine théologique, mais n'est pas contenue expressément dans notre passage.

Le sens de constituer étant reconnu le plus vraisemblable, on ne peut en conclure que l'Être en question a été précisément constitué Fils de Dieu,

puisqu'il l'était déjà (v. 3). On ne saurait donc citer ici σὲ γὰρ Θεὸν ὥρισε Δαίμων (*Anth.* XII, 158). Mais il a pu être constitué Fils de Dieu par rapport aux hommes, c'est-à-dire que son esprit de sainteté lui donnait droit à être un Messie qui fût vraiment Fils de Dieu, et cette constitution suit la résurrection, en tant qu'elle constitue « en puissance ». La relation du Christ avec Dieu est antérieure à la résurrection et même à l'incarnation (cf. Phil. II, 5 s.), mais cependant la résurrection est pour lui la cause d'une exaltation (cf. Phil. II, 9 s.) dans son humanité. Cette œuvre de Dieu est ici caractérisée par ἐν δυνάμει, que l'on peut rapporter soit à ὁρισθέντος (SH.) soit à υἱοῦ Θεοῦ (*Cornely, Lipsius*).

La seconde manière est la plus naturelle si ὁρισθέντος signifie constitue : il sera constitué Fils de Dieu puissant, c'est-à-dire exerçant sa puissance, par opposition à son état d'humiliation dans la chair. Pour ἐν δυνάμει, « investi de puissance », on peut citer Mc. IX, 1; Lc. IV, 36; I Cor. XV, 43; Col. I, 29; I Thess. I, 5. Ce sens nous paraît donc plus sûr que de joindre ἐν δυνάμει à ὁρισθέντος (d'après II Cor. XIII, 4 ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως Θεοῦ), d'autant qu'alors ὁρισθέντος devrait signifier ou bien que Jésus a été constitué purement et simplement Fils de Dieu, ce qu'il était déjà, ou bien que Jésus a été déclaré Fils de Dieu (avec puissance) (*declared with might* SH.); mais nous avons rejeté le sens de déclarer.

κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης est particulièrement difficile. Ce terme n'étant employé qu'ici dans le N. T., on ne peut le regarder comme un simple sémitisme pour πνεῦμα ἅγιον. Paul semble avoir voulu éviter l'expression toute faite d'Esprit-Saint. Le mot ἁγιωσύνη qui se trouve quatre fois dans l'A. T. (il n'existe pas au temps du N. T. dans la littér. profane) signifie sainteté, trois fois en parlant de Dieu (Ps. XCV [XCVI], 6; XCVI [XCVII], 12; CXLIV [CXLV], 5), comme un de ses attributs, une fois en parlant du Temple (II Macc. III, 12). Dans Paul, s'il paraît avoir le sens de sanctification (II Cor. VII, 1), il a aussi celui de sainteté (I Thess. III, 13). Le contexte ici indique plutôt la sainteté, car après la résurrection il ne peut être question d'un changement dans le Christ. C'est donc un esprit très spécialement saint, ce n'est pas l'Esprit-Saint. Le terme entier ne se retrouve que dans le *Testament des XII patriarches* (Lévi, XVIII, 11) : καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς en parlant des élus au Paradis, sans qu'on puisse déterminer si le passage est juif ou chrétien. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas d'un terme technique, et son sens ici dépend de la pensée de Paul, manifestée par le contexte.

On peut l'entendre de deux façons.

1° En suivant le sens de manifesté pour ὁρισθέντος, le v. 4 est en parallélisme avec le v. 3 comme un simple développement historique. Après l'humiliation, la manifestation glorieuse du Christ. L'Esprit de Sainteté y a coopéré, par les dons accordés aux premiers fidèles. Cette interprétation se heurte à une triple difficulté : *a*) ὁρισθέντος ne signifie pas manifesté; *b*) l'esprit de sainteté n'est pas l'Esprit-Saint; *c*) κατὰ πνεῦμα opposé à κατὰ σάρκα qui est intrinsèque à Jésus doit être plus qu'un don provenant de Jésus ou accordé à son occasion.

2° On admet donc que le πνεῦμα ἁγιωσύνης est une qualité inhérente au Christ, sa sainteté suréminente. κατὰ πνεῦμα est évidemment en opposition

avec κατὰ σάρκα. Si κατὰ σάρκα indique la nature humaine qui a fait du Fils de Dieu un descendant de David, κατὰ πνεῦμα indique nécessairement l'autre être propre du Christ, celui qu'il avait tout d'abord et qui l'autorise à être constitué Fils de Dieu aux yeux de tous. Il n'y a qu'une difficulté à cette interprétation, c'est qu'elle paraît revenir au point de départ, au lieu de développer seulement la situation historique du v. 3.

Mais est-il évident que le v. 4 n'est que le développement historique parallèle du v. 3, le côté de vie glorieuse succédant au côté de l'existence humaine? Oui, si ὁρισθέντος ne dit rien de plus qu'une manifestation; non, si ce terme indique une constitution conforme à la nature des choses. Le Fils de Dieu étant devenu homme, a connu des jours de gloire après sa vie; mais ce n'est pas seulement ce que Paul veut dire. Qu'en résulte-t-il pour le Christ lui-même? Après la résurrection, quel est-il? il demeure Fils de Dieu, il est défini, établi Fils de Dieu investi de puissance, comme il convenait à sa nature propre. Cette nature ne peut être que la divinité. Mais Paul ne prononce pas le mot. On ne peut pas conclure la divinité du seul terme d'esprit, car tout ce qui est esprit n'est pas nécessairement synonyme de nature divine. Cependant l'opposition de chair et d'esprit, d'après certains passages de l'A. T. (Gen. VI, 3; Ps. LVI [LV] 5; LXVIII [LXVII] 39; Job, X, 4; Is. XXXI, 3), met sur la voie de cette conclusion. Et il s'agit de celui qui tout d'abord a été nommé le Fils de Dieu. De sorte que πνεῦμα serait bien une allusion à la nature divine, non pas *vi verborum*, pourrait-on dire, mais parce que l'esprit est nature divine chez celui qui est à la fois esprit et Fils de Dieu. Ainsi l'opposition des deux versets se résout. On descend et on remonte. Le Christ, devenu fils de David selon la chair, après la résurrection est constitué selon sa nature spirituelle antécédente Fils de Dieu : non pas constitué dans la nature divine, mais dans le rôle de Fils de Dieu dans sa puissance. D'après saint Thomas, si on lit *destinatus, planus est sensus.* Or *destinatus* répond assez bien à ὁρισθέντος.

ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν ne fait pas allusion à la résurrection générale des morts, comprenant celle du Christ (contre *Cornely*), mais à la résurrection propre du Christ, puisqu'il s'agit d'un événement déjà acquis. La préposition ἐξ pourrait se traduire « par suite de », « en vertu de », ou simplement « à la suite de ». D'après ce qu'on vient de dire, c'est la nature propre du Christ qui le définit Fils de Dieu, qui l'établit dans sa puissance; la résurrection n'est donc pas la cause de sa gloire; elle en est plutôt la manifestation. D'autre part l'exaltation n'est pas consécutive à la résurrection, qui en est déjà le premier acte. ἐξ marque donc moins que la causalité et plus que la postériorité : une concomitance bien adaptée.

Paul nous montre donc d'abord le Fils de Dieu antérieur à toute manifestation historique. Déjà comme tel il est le sujet de son évangile, mais l'évangile s'intéresse à ce qu'il a été dans l'histoire. Il est devenu fils de David par la nature humaine, et rien n'indique que cet état ait été complètement transitoire; cependant il ne marquait pas assez ce qu'est le Christ pour la foi. Conformément à la nature spirituelle très sainte qui était en lui, il a été fixé par la résurrection dans l'état définitif de Fils de Dieu rayonnant dans sa puissance, étant ainsi Jésus-Christ notre Seigneur. Car c'est par là

que Paul termine, nommant enfin celui qui est l'objet de l'évangile de Dieu, Jésus-Christ ou Messie par son incarnation, devenu le Seigneur des fidèles à sa résurrection.

Dans l'interprétation qui précède on a cherché à éviter les difficultés des principaux systèmes proposés.

L'explication rationaliste la plus radicale traduirait ainsi : Pour ce qui est du Fils de Dieu, c'est un fils descendant de David selon la chair qui a été constitué ensuite Fils de Dieu à cause de sa sainteté. Mais on n'obtient ce sens qu'en niant la préexistence du Fils de Dieu, devenu fils de David, préexistence qui n'est pas seulement indiquée ici clairement, mais qui fait partie de la doctrine la plus avérée de Paul (Phil. II, 5-11) et dans cette épître même (VIII, 3).

Il serait spécialement contraire à la doctrine de Paul de prétendre que Jésus est devenu Fils de Dieu à son baptême, puisqu'il l'est déjà avant de devenir homme (I, 3 et VIII, 3). Lietzmann qui reconnaît ce point, entend comme Holtzmann l'esprit de sainteté de la nature spirituelle du Christ ; de même Lipsius. Mais tandis que Lipsius ne précise pas en quoi consiste cet esprit ; cette nature, d'après Holtzmann, aurait remplacé la raison dans le Christ incarné, et d'après Lietzmann, aurait été délivrée de la chair à la résurrection. Ce sont là des inductions de fantaisie.

Parmi les systèmes catholiques, celui qui se tient le plus strictement au parallélisme historique est celui de Chrys., légèrement modifié dans le résumé de Théodoret : ὅτι κατὰ σάρκα τοῦ Δαβὶδ χρηματίσας υἱός, ὡρίσθη καὶ ἀπεδείχθη τοῦ Θεοῦ υἱὸς διὰ τῆς ὑπὸ τοῦ παναγίου πνεύματος ἐνεργουμένης δυνάμεως μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. Saint Thomas entend ainsi la troisième partie, le signe : *Quod Christus sit Filius Dei in virtute* APPARET *secundum spiritum sanctificationis, id est secundum quod dat spiritum sanctificantem.* Mais on peut opposer à ce système 1° que s'il tient compte du parallélisme général entre les deux membres de la phrase, il ne marque pas assez l'opposition voulue entre les termes eux-mêmes ; 2° qu'il entend ὁρισθέντος dans le sens de manifesté, qu'il n'a nulle part ailleurs ; 3° qu'il entend le πνεῦμα ἁγιωσύνης de l'Esprit-Saint, tandis que ce ne peut être qu'une qualité inhérente au Christ, sinon sa nature même, d'autant que si Paul avait voulu parler de l'Esprit-Saint, il eût plutôt dit πνεῦμα ἅγιον.

Cornely hésite entre déclarer et constituer pour ὁρισθέντος. Il entend le πνεῦμα ἁγιωσύνης de la nature du Christ, avant l'incarnation. Origène s'en était presque tenu au propre sens des termes : *Factus est autem sine dubio id quod prius non erat secundum carnem. Secundum spiritum vero erat prius, et non erat quando non erat.* Ambrosiaster prononce le mot de divinité : *Eum qui erat Dei filius secundum spiritum sanctum, id est, secundum Deum* (*quia Deus spiritus est, et sine dubio sanctus est*). C'est aussi ce que fait le P. Cornely qui interprète *secundum spiritum sanctificationis* par *secundum divinam suam naturam.* C'est à cette opinion que nous nous sommes rangé, en distinguant ce qui résulte des termes de Paul et ce qu'on peut conclure de leur rapprochement.

Dans la Vg. *praedestinatus* d'après Cornely serait à changer en *definitus* qui laisserait libre le choix entre *constitutus* et *declaratus.* Quant à *Jesu*

d'entre les morts, Jésus-Christ, notre Seigneur, [5] par lequel nous avons reçu grâce et charge d'apôtre parmi toutes les nations

Christi Domini nostri (même WW.), le sens exige évidemment *Jesu Christo domino nostro* en apposition avec *de Filio suo* (Corn.).

5) L'objet de l'évangile étant déterminé, Paul en vient au droit et à l'obligation qu'il a de le prêcher. D'après Zahn, il se range ici parmi les Apôtres qui devaient prêcher à tous, Juifs et gentils, à toutes les nations, de sorte qu'il ne résulterait pas de ce passage que les Romains appartenaient surtout aux gentils. Mais il est beaucoup plus probable qu'il parle ici de sa fonction spéciale d'apôtre des gentils.

δι' οὗ, par Jésus-Christ ressuscité, dont l'action sur Paul a été particulièrement directe et sensible.

ἐλάβομεν ne peut s'entendre de tous les chrétiens qui ont bien reçu la grâce, mais non l'apostolat, ni de tous les apôtres que rien ne désigne. Il est certain que Paul a employé le pluriel pour le singulier à la manière des écrivains : II Cor. I, 12 ss.; I Cor. IX, 11 ss., avec alternance du singulier, et dans Rom. III, 7-8. C'est le cas ici, quoique le singulier paraisse seul dans le début, parce que le pluriel a quelque chose d'officiel qui convient à la déclaration d'autorité.

χάριν καὶ ἀποστολήν n'est pas la grâce de l'apostolat (par hendiadyn, *Chrys.*); ou en apposition, la grâce qui est l'apostolat (*Corn.*), mais la grâce et l'apostolat. Paul a d'abord trouvé grâce dans sa conversion que les Romains ne pouvaient ignorer. — Dans le grec du temps, ἀποστολή « envoi » était le *nomen actionis* de ἀποστέλλω (*Moulton* et *Milligan*), tandis qu'ici c'est la fonction de l'ἀπόστολος.

Dans εἰς ὑπακοὴν πίστεως, le mot ὑπακοή semble exiger un objet, indiquant à qui on obéit, comme II Cor. x, 5; I Pet. I, 22; Act. VI, 7 ὑπήκουον τῇ πίστει (*Corn., Lietz.*). La foi ne signifierait pas précisément un corps de doctrines bien coordonné, mais cependant une proposition faite à l'intelligence (SH.). L'intelligence se rend à l'autorité de Dieu; elle ne juge pas par elle-même les vérités qui lui sont proposées, elle obéit. Ces idées sont bien pauliniennes. Mais πίστεως peut être le gén. subj. : l'obéissance qui est l'adhésion de la foi, et ce sens paraît plus probable en tête de l'épître qui va précisément exposer la valeur de la foi qui est l'adhésion au christianisme (*Kühl*).

ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. Les ἔθνη sont toujours les gentils comme distincts des Juifs, et que Paul dise πάντα τὰ ἔθνη n'y change rien (cf. xv, 11). Il dit πᾶσιν parce que sa mission s'étend en droit à tous les gentils et qu'il voudrait en fait l'exercer sur tous; il fallait une expression universelle pour embrasser aussi les Romains. Paul allègue donc ici son droit propre, Gal. II, 7.

ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, pour que Jésus soit connu tel qu'il vient d'être défini, et par suite révéré comme le Seigneur.

— La Vg. *ad obediendum fidei* est pour le sens objectif. Le sens subjectif serait *ad obediendum per fidem.* Ce que propose Corn. comme plus clair : *ad obedientiam fidei in omnibus gentibus efficiendam* laisserait au contraire subsister l'équivoque.

pour qu'elles se soumettent par la foi à l'honneur de son nom,
6 parmi lesquels vous êtes, vous aussi, appelés de Jésus-Christ,
— 7 à tous ceux qui sont aimés de Dieu, appelés saints, habitant à
Rome, grâce et paix à vous de la part de Dieu notre Père, et du
Seigneur Jésus-Christ.

6) ἐν οἷς entendu (*Zahn*) du domaine entier de l'humanité, Juifs et gentils, ne signifierait plus rien. Nous avons donc ici une preuve que la communauté de Rome appartenait *de jure* au monde des gentils.

κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, non pas appelés par Jésus-Christ, mais appelés faisant partie des fidèles de Jésus-Christ (gén. de possession). Paul ne veut pas dire par καὶ ὑμεῖς que les Romains sont appelés comme lui-même, mais qu'eux aussi ont eu le bonheur d'être appelés. Il y a une légère coupure non pas avant, mais après καὶ ὑμεῖς.

7) Paul indique enfin à qui il s'adresse; le v. 7 eût pu se placer après le v. 1, sans la parenthèse amenée par le mot εὐαγγέλιον.

Sur l'omission de ἐν Ῥώμῃ par certains mss. (G g), cf. *Introduction*, chap. VI.

Paul veut dire aux fidèles de Rome quelque chose d'agréable. Mais pénétré comme il l'est en écrivant cette lettre de l'autorité du choix divin, il les nomme aimés de Dieu (cf. I Thess. I, 4 ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ) avant de répéter qu'ils sont appelés, mot qui revient pour la troisième fois. κλητοῖς ἁγίοις doit avoir le même sens que dans I Cor. I, 2 où ces mots sont précédés de ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ qui les expliquent. De même que les Israélites étaient un peuple saint (Dt. VII, 6; XIV, 2. 21; XXVI, 19; XXVIII, 9; cf. Ex. XIX, 6) parce que Dieu en avait fait son peuple, les chrétiens, groupés par un appel, par une vocation spéciale, sont saints comme appartenant à Jésus-Christ, et, de plus, comme participants à sa vie, ainsi que Paul l'expliquera plus loin. Si en effet la sainteté a tout d'abord signifié surtout ce qui est séparé du profane, l'idée avait pris un sens positif marquant la perfection. La littér. profane n'applique pas cet adjectif aux hommes.

Χάρις καὶ εἰρήνη avec le verbe sous-entendu, paraît être une création de Paul. Du moins cette formule qu'il affectionne (toutes les épîtres, sauf I et II Tim.) ne se retrouve nulle part avant lui. La lettre des Juifs dans II Macc. I, 1 y prélude cependant en joignant au χαίρειν grec εἰρήνην ἀγαθήν qui répond au שלום hébreu, si fréquent dans les inscriptions nabatéennes, où il ne signifie plus guère que « salut ! ». On pourrait donc supposer qu'il n'y a ici que la fusion de deux modes courants de saluer, si Paul ne leur avait donné une signification religieuse. A l'exemple de Noé (Gen. VI, 8), tout bon Israélite espérait trouver grâce devant le Seigneur, c'est-à-dire lui être agréable et être assuré de sa faveur, et la paix était un de ses dons les plus précieux (Ps. LXXXV [LXXXIV], 8; CXIX [CXVIII], 165), surtout s'il s'agissait de la paix faite avec Dieu (Is. LIII, 5). La paix ajoute à la grâce la stabilité. Ces faveurs éminentes viennent toujours de Dieu le Père, mais aussi désormais du Seigneur Jésus-Christ. Jésus est sur le même rang que Dieu, distinct de lui cependant en quelque manière, l'un est le Père, l'autre le Seigneur (cf. I Cor. VIII, 6), et, comme Paul vient de le dire, le Fils.

[8]Et d'abord je rends grâces à mon Dieu par Jésus-Christ au sujet de vous tous, de ce que dans le monde entier on célèbre votre

8-15. L'Apôtre a souvent désiré de venir a Rome pour y confirmer les fidèles dans leur foi.

Il était assez ordinaire dans les lettres d'exprimer une pensée pieuse après l'indication de la personne qui écrit et de celle à qui l'on écrit. Cet usage se répandit surtout à partir du Ier siècle. On disait à son correspondant quelle prière on faisait pour lui, ou quel remerciement, ordinairement au sujet de sa santé. Par exemple : Ἀν[τώνι]ος Μάξιμος Σαβίνῃ τῇ ἀ[δ]ελφῇ πλεῖστα χαίρειν. Πρὸ μὲν πάντων εὔχομαί σε ὑγιαίνειν, καὶ ᾽γὼ γὰρ αὐτὸς ὑγιαίν[ω]. Μνίαν σου ποιούμενος παρὰ τοῖς [ἐν]θάδε θεοῖς ἐκομισάμην [ἕν] ἐπι[σ]τόλιον... καὶ ἐπιγνούς σε ἐρρωμένην λίαν ἐχάρην (*BU.* **632**). Dans cette lettre on trouve la prière, la mémoire faite auprès des dieux, les bonnes nouvelles reçues, le tout au sujet de la santé. Paul se conforme à la tradition épistolaire, mais tout est transposé dans l'ordre de la foi. — L'Apôtre n'aime pas bâtir sur le fondement d'autrui (xv, 20), mais, quand il s'agit de l'Église de Rome, elle est comme le but le plus désiré de son apostolat. On comprend entre les lignes que s'il écrit aux Romains c'est qu'il ne peut se résigner à attendre le jour, peut-être encore éloigné, où il pourra leur adresser la parole de salut comme il est obligé de le faire envers tous les gentils.

8) Πρῶτον μέν, comme πρὸ μὲν πάντων (*Tebtynis*, **412**, fin. du IIe s.) ou πρὸ τῶν ὅλων (*Tebt.* **418**, IIIe s.) ou πρὸ μὲν πάντων εὔχομαί σε ὑγιαίνειν (*BU.* **423**, cf. *Fayoum*, **127**). En pareil cas μέν n'est pas suivi de δέ, pas plus dans les papyrus qu'ici. Il n'y a donc pas à chercher une sorte d'apodose au v. 10 (contre *Cornely, Lipsius*). Dans les papyrus, l'expression de la prière est plus fréquente que celle de la reconnaissance, qui domine dans Paul (I Cor. I, 4; Phil. I, 3; Col. I, 3; I Thess. I, 2; II Thess. I, 3; II Tim. I, 3; Philém., 4); on peut cependant citer, quoique l'action de grâces soit moins au début, *Hib. pap.* **79**, vers 260 av. J.-C. : τοῖς θεοῖς πολλὴ χά[ρι]ς; *Kenyon*, **30**; *BU.* **423**.

L'adj. possessif après θεός est très rare dans le N. T. Paul dit « mon Dieu » (dans le même contexte Phil. I, 3; Philém. 4; peut-être I Cor. I, 4 et dans un autre contexte Phil. IV, 19), comme les psalmistes, avec un sentiment très profond de ses relations intimes avec l'Être suprême et infini. Il est probable qu'on ne trouverait pas cette alliance de mots chez les écrivains profanes (sur le dieu d'une personne chez les Sémites, cf. *ÉRS.* p. 82. 117. 462).

Par διὰ Ἰησοῦ, Paul reconnaît Jésus comme médiateur entre lui et celui que cependant il appelait son Dieu (cf. VII, 25). Il expliquera plus loin comment par Jésus on pénètre auprès du Père (V, 1-2). Origène : *Agere autem Deo gratias, hoc est sacrificium laudis offerre, et ideo addit* per Jesum Christum; *velut per pontificem magnum.* S. Thomas : *Eodem enim ordine debet gratiarum actio in Deum recurrere quo gratiae a Deo in nos deveniunt, quod quidem est per Jesum Christum.*

Πίστις marque ici l'adhésion des Romains au christianisme; Ambrosiaster : *quod cum Romani regnarent in mundo, subjecerint se fidei Christianae, quae prudentibus saeculi humilis et stulta videtur* (cf. *Orig.*).

foi. [9] Dieu, que je sers en mon esprit en prêchant l'évangile de son

Il ne faut ni restreindre la portée de cet éloge ni l'exagérer (cf. I Thess. I, 8). D'après Cornely la foi des Romains était supérieure à celle des autres et leur servait de modèle; il cite pour cela s. Thomas dont il écourte le texte, car s. Thomas ajoute : *Nondum tamen perfectam fidem habebant* (cf. *Chrys.*).

Paul ne dit ni que cette foi était supérieure à celle des autres, ni qu'elle fût encore imparfaite. D'ailleurs la conversion d'un groupe de Romains avait plus d'importance, et la renommée s'en est répandue sans doute plus vite dans le monde dont Rome était la capitale. C'était certes un sujet de rendre grâce à Dieu. D'autre part περὶ πάντων indique bien que dans l'ensemble la communauté de Rome était unie dans la même foi irréprochable. περί n'est pas pour ὑπέρ dans le sens de « pour », puisque le verbe n'est pas « prier », mais « rendre grâce ». Si ὑπέρ s'emploie couramment dans la *koinè* pour περί, c'est qu'il a pris le sens de περί.

La Vg. *pro omnibus* suppose ὑπὲρ πάντων (recension antiochienne), qui pourrait signifier « au nom de tous »; περὶ πάντων est : *de omnibus, relate ad omnes.*

9) Paul affectionne cette attestation solennelle (II Cor. I, 23; Phil. I, 8; I Thess. II, 5. 10; cf. II Cor. XI, 31; Gal. V, 3; Rom. IX, 1). Dieu était ici le seul témoin, puisque Paul, inconnu des Romains, parlait d'eux à Dieu dans ses prières.

λατρεύω n'a pas toujours le sens précis de servir Dieu par le culte (λειτουργεῖν); toute λειτουργία est une λατρεία, mais toute λατρεία n'est pas une λειτουργία. La définition de s. Aug. (*De civ. Dei,* x, 1. 2) est donc trop étroite : λατρεία *secundum consuetudinem, qua locuti sunt qui nobis divina eloquia condiderunt, aut semper, aut tam frequenter ut paene semper, ea dicitur servitus quae pertinet ad colendum Deum.* Ici le service que Paul rend à Dieu, c'est de prêcher l'Évangile, *quantum ad officium in quo servit* (*Thom.*), comme tout le monde l'entend. Mais ἐν τῷ πνεύματί μου est moins clair. Thomas propose deux explications : *non solum in exteriori servitio corporali, sed praecipue interius secundum spiritum* (*SH.*, *Corn.* etc.), ou bien : *in spiritu, id est in spiritualibus observantiis, non in carnalibus, sicut Judaei* (*Lipsius* qui cite II, 28). Le premier sens doit être préféré, parce que Paul dit « dans *mon* esprit »; le principal appui de la seconde opinion serait Phil. III, 3, cité par Thomas, mais le texte critique est différent de celui de la *Vg.*, πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες et non *spiritu servimus Deo.* Paul n'est point encore entré dans la question spéciale de l'épître; il s'en tient à des idées générales intelligibles à tous.

— τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ indique que le Fils de Dieu est l'objet de l'évangile; gén. objectif et non plus gén. d'auteur comme v. 1.

— ὡς est pour ὅτι (Vg. *quod*), d'après Lietz., mais cet usage est limité (*Moulton*, 211); il faut donc laisser à ὡς son sens propre. Dieu n'est pas seulement témoin que Paul prie; il voit comment la pensée des Romains lui est toujours présente.

Fils, m'est témoin de la façon dont je fais sans cesse mémoire de vous, [10] demandant constamment dans mes prières, si je pourrai enfin quelque jour être amené par la volonté de Dieu à venir auprès de vous. [11] Car je désire vous voir, afin de vous communiquer

μνείαν ποιοῦμαι, faire mémoire de quelqu'un dans la prière, déjà *Pap. Brit. Mus.* **42**, 6 : σοῦ διαπαντὸς μνείαν ποιούμενοι, en 168 av. J.-C.; cf. Μνίαν σου ποιούμενος παρὰ τοῖς [ἐν]θάδε θεοῖς (*BU.* (II), **632**, 5 s.), du IIe siècle ap. J.-C. Non seulement on citait les noms dans la prière, mais on les inscrivait dans les sanctuaires (*proscynèmes*), « comme une prière perpétuelle » (*Brit. Mus. Pap.* **354**, 12). — Thomas : *Et sic dum sancti pro aliquibus orant, quodammodo divino aspectui proponuntur*.

Il n'est pas inutile d'avoir constaté l'usage profane; il prouve qu'il faut faire une pause après ποιοῦμαι. Tout d'abord Paul a sans cesse les Romains dans sa pensée devant Dieu, il les lui recommande en général. Cette ponctuation évite la redondance pénible si ἀδιαλείπτως et πάντοτε se rapportaient au même objet (d'après *Corn.*, avec les Grecs contre les Latins).

10) πάντοτε se rapporte en effet à δεόμενος : chaque fois que Paul prie il fait une demande particulière de venir à Rome.

Après δεόμενος on attendrait ὅπως, ou, dans le style de la *koinè*, ἵνα, tandis que εἴ πως marque une prière particulièrement soumise à la volonté de Dieu. Paul lui expose un désir, mais un désir ancien, ἤδη ποτέ « maintenant enfin »; cf. Phil. IV, 10 — ποτέ ne donne pas tout à fait à ἤδη le sens du passé comme dans Homère, mais indique qu'il est bien temps. Lietz. cite Épictète, III, 24, 9 οὐκ ἀπογαλακτίσομεν ἤδη ποθ' ἑαυτούς; — Le passif dans εὐοδέω indique déjà l'action divine, comme la causalité toujours présente quand une autre n'est pas marquée (cf. *Le Messianisme*... 43); ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ, qu'il faut joindre à εὐοδωθήσομαι, accentue la dépendance vis-à-vis des desseins de Dieu. Le sens primitif du verbe, « avoir un chemin facile », et non pas simplement « réussir », est parfaitement compatible avec ἐλθεῖν, en sous-entendant ὥστε.

Dans Vg. *si quomodo*, ou plutôt *si forte*. Elle a gardé le sens étymologique, *prosperum iter habeam*, mais a négligé la nuance du passif. Érasme : *prosperum iter contingat, volente Deo, ut veniam ad vos*.

11) γάρ spécialise la pensée. — μεταδιδόναι est assez bien traduit par *impertiri* (Vg.) qui signifie faire part de, communiquer (contre *Cornely*). Paul veut transmettre aux Romains ce qu'il a reçu, quelque grâce spirituelle, non point au sens des charismes, ou grâces *gratis datae*, mais au sens de la grâce intérieure, c'est-à-dire plutôt au sens du mot dans notre épître (V, 15. 16; VI, 23) qu'au sens des charismes dans II Cor. XII. A tout le moins il s'agirait d'un des charismes meilleurs de II Cor. XII, 31, qualifié ici de spirituel. Que les Romains aient eu besoin d'être fortifiés par un Apôtre, cela n'indique pas que leur foi ait été mal assise ou mêlée de doctrines suspectes, mais enfin ils pouvaient encore gagner beaucoup.

Un latin plus littéral que Vg. : *ut aliquod impertiar donum vobis spiritale*.

quelque grâce spirituelle, pour votre édification, [12] ou plutôt pour qu'étant parmi vous nous goûtions ensemble la consolation [de voir] les uns chez les autres la foi qui nous est commune à vous et à moi.

[13] Or je ne veux pas que vous ignoriez, frères, que souvent je me suis proposé d'aller jusqu'à vous, — et j'en ai été empêché jusqu'à présent, — afin de recueillir aussi parmi vous quelque fruit, comme parmi les autres nations. [14] Je me dois aux Grecs et aux Bar-

12) Cependant l'Apôtre paraît craindre d'avoir montré trop d'assurance sur un terrain qui n'est pas le sien. Il explique sa pensée (τοῦτο δέ ἐστιν, comme VII, 18) en lui donnant une tournure encore plus modeste; συνπαρακληθῆναι est donc non pas tant dépendant rigoureusement de εἰς τό, que rattaché comme une explication à l'idée exprimée par στηριχθῆναι. Le P. Cornely, toujours très soucieux de mettre dans un relief que n'a connu aucun exégète les vertus des Romains, suppose que συνπαρακληθῆναι signifie *corroborari*, être fortifié. Mais παρακαλέω ne signifie guère qu'exhorter ou consoler. Ici l'idée de consolation est seule possible puisque l'objet en est une foi mutuelle. Quelque haute idée qu'il ait eue des Romains, Paul ne pouvait oublier son rôle d'Apôtre. — ἐν ἀλλήλοις au lieu de ἀλλήλων qui cadrerait mieux avec ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ, mais qui dépeindrait moins bien; ils constatent la foi les uns dans les autres; c'est la même, quoique non pas au même degré.

13) οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, tournure favorite de Paul, XI, 25; I Cor. X, 1; XII, 1; II Cor. I, 8; I Thess. IV, 13, et toujours avec ἀδελφοί, cf. πιστεύω σε μὴ ἀγνοεῖν *P. Tebt.* II, **314**, 3 (IIe s. ap. J.-C.), dans Moulton et Milligan. Ce v. et le suivant mettent en jeu son activité propre, comme les précédents la dispensation de Dieu; les deux choses sont évidemment coordonnées, mais Paul tient à marquer ses dispositions personnelles.

— καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο est vraisemblablement une parenthèse; Lietz. préfère supposer qu'après δεῦρο la pensée évolue librement comme il arrive dans les lettres. — Il ne faut pas chercher une cause surnaturelle immédiate de l'obstacle, comme si Paul avait été arrêté par l'inspiration de l'Esprit-Saint (cf. Act. XVI, 6) ou entravé par Satan (I Thess. II, 18; cf. II Cor. XII, 7); il a été empêché par la multitude de ses travaux (XV, 22; *Corn.*). La métaphore du fruit spirituel est fréquente dans saint Jean. Paul se proposait sans doute non seulement d'arroser (I Cor. III, 8; IX, 10) l'Église de Rome, mais encore d'y faire des plantations nouvelles par la conversion des gentils.

Dans Vg. au lieu de *habeam*, lire *haberem*.

14) Ordinairement dans le N. T., et spécialement dans notre épître, les Hellènes sont les païens par opposition aux Juifs. Ici les païens viennent d'être qualifiés ἔθνη, et les Ἕλληνες en sont une partie, par opposition aux barbares. A l'origine c'était une distinction de langue; mais il serait étrange que cette distinction ait persévéré avec ce sens sous l'Empire romain, d'une part parce que les Romains eussent été ainsi compris parmi les Barbares, d'autre part parce qu'on parlait grec partout dans l'Empire, si ce n'est pré-

bares, aux sages et aux simples; [15] ainsi — pour ce qui me regarde — tout [est] prêt pour porter l'évangile à vous aussi, qui habitez Rome.

[16] Car je ne rougis pas de l'Évangile; c'est en effet la vertu de Dieu pour le salut de quiconque croit, le Juif d'abord, et le gentil.

cisément en Occident. Ainsi Hellènes doit signifier les peuples de culture gréco-romaine, et les grandes villes; les barbares sont tous les autres. Sur cet emploi des mots, cf. PLUT. *Mor.* 113 A et surtout. SÉN. *De ira*, III, 2 : *nulla gens est, quam non ira instiget, tam inter Graios quam barbaros potens*, qui marque aussi une différence dans le degré de culture (cf. *De ira*, III, 17). La seconde division, σοφοῖς καὶ ἀνοήτοις, semble plutôt applicable aux individus. Même chez les peuples civilisés on pouvait trouver des personnes avisées et des gens obtus. — ὀφειλέτης n'indique pas une dette au sens strict, mais une obligation morale; cf. Rom. VIII, 12; XV, 27; Gal. V, 3 et SOPH. *Ajax*, 590.

15) οὕτως presque comme *itaque* (*Ambrst.*). — D'après beaucoup de modernes τὸ ... πρόθυμον serait pour ἡ προθυμία, cf. Jos. *Ant.* IV, VIII, 13; III Macc. V, 26; κατ' ἐμέ serait pour l'adject. poss., cf. Act. XVIII, 15; XXVI, 3; Eph. I, 15; on sous-entend ἐστίν (*Corn.*, *Lipsius*, *Lietz.*, *Preuschen*). Les exemples sont peu probants; aussi d'autres font de τὸ κατ' ἐμέ le sujet et de πρόθυμον l'attribut. De cette façon τὸ κατ' ἐμέ prend une importance spéciale : « pour ce qui me regarde », si, de son côté, Dieu y consent. On objecte qu'il eût fallu mettre πρόθυμος, car τὸ κατ' ἐμέ ne signifie pas « ce qui est de moi » (est prêt), mais « pour ce qui me regarde » (je suis prêt). Mais pour répondre à l'objection il suffit de sous-entendre ἐστί et de mettre τὸ κατ' ἐμέ entre parenthèses comme a fait la *Vg.* dont le texte est à conserver.

16-17. THÈME DE L'ÉPÎTRE : LE SALUT EST DANS LA FOI A L'ÉVANGILE.

On a reconnu depuis longtemps que ces deux versets contiennent en germe toute l'épître. Peut-être cependant a-t-on eu tort de les isoler, car Paul ne les a point détachés comme un titre, et le v. 16 surtout se soude étroitement au v. 15.

16) L'interprétation la plus commune met l'accent sur παντί, et fait deux catégories des Juifs et des gentils, les Juifs ayant un privilège sur les gentils. D'où l'idée principale serait que l'évangile contient le salut pour tous, sans distinction de Juifs et de gentils, en maintenant cependant en faveur des premiers une sorte de privilège inexpliqué.

Mais Cajetan avait déjà compris que Juifs et gentils étaient ici sur le même pied, et ce système repris par Klostermann, Zahn et Kühl nous paraît beaucoup plus conforme au contexte; l'accent est donc sur πιστεύοντι, sur la foi qui s'impose à tous. C'est dans ce sens que nous expliquons les détails. οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι montre bien que Paul a dans la pensée sa théorie de I Cor. I, 18 s.; II, 4. A la pensée de prêcher à Rome, il eût pu éprouver une certaine confusion; c'était le théâtre splendide où tous les orateurs et les poètes

se donnaient rendez-vous et se recrutaient un public pour leurs lectures et déclamations. Paul sait très bien qu'il ne peut pas lutter avec eux pour les grâces du style. Cependant il ne rougit pas de l'évangile, parce que la force de l'évangile n'est pas dans la manière élégante dont il est présenté. — τὸ εὐαγγέλιον, d'après les uns la prédication de l'évangile; d'après les autres le contenu de l'évangile. C'est probablement tout un pour Paul, un λόγος qui est à la fois pensée et parole : ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν... τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις Θεοῦ ἐστιν (I Cor. I, 18). L'évangile est une puissance nouvelle qui va à la conquête du monde, puissance divine, c'est-à-dire qui tient son efficacité de Dieu. Les vérités qu'il propose sont de nature à assurer le salut pour quiconque croit.

σωτηρία. On s'est beaucoup préoccupé, depuis quelques années, de l'idée de salut dans le monde hellénistique, et l'on a insisté, plus ou moins fortement, sur l'influence qu'elle a pu avoir sur le christianisme. A l'origine le salut est la délivrance de tout péril qui menace, guerre, maladie, périls de mer, fléaux divers, surtout la mort. C'est surtout pour être délivré de ces périls qu'on a recours à la divinité. Elle est donc naturellement σωτήρ ou σώτειρα, que le nom soit détaché comme nom propre, ou qu'il soit employé comme épithète, ce qui fut le plus fréquent. Lorsque, vers la fin du VI[e] siècle avant J.-C., on commença à se préoccuper davantage des périls qui attendaient l'âme après la mort, et du secours qu'on pouvait attendre de certaines divinités, il était naturel que le salut prît une nuance eschatologique. Cependant, en fait, ni le verbe σῴζειν ni l'épithète de « Sauveur » ne furent employés très ouvertement dans ce sens. Il est faux que l'épithète ait été en usage de préférence pour les dieux infernaux comme le prétendait Wobbermin (*Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, p. 25 et 105); elle fut appliquée quoique rarement à la Koré d'Éleusis, mais jamais à Déméter (art. *Soteira*, dans ROSCHER). On croit que Posidonius (I[er] siècle av. J.-C.) a employé σῴζειν au sens eschatologique (WENDLAND, *Arch. Gesch. Phil.* I, p. 208), mais σωτηρία dans ce sens ne se trouve que dans la littérature hermétique, c'est-à-dire tout au plus au II[e] siècle ap. J.-C. Ainsi que Paul, Hermès regarde le déluge de l'ignorance comme l'obstacle au salut : ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν μὴ ἐῶσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι (*Corp. Herm.* VII, 1 s.; cf. IX, 5). Les Hymnes orphiques parlent souvent de σωτῆρες, σωτήριοι, σῴζειν (II, 14; IX, 12; XIV, 8 etc. cités par Wobbermin, *op. l.* p. 48, note 2), mais dans un sens très vague, et on ne saurait les dater d'avant l'ère chrétienne. C'est seulement au temps de l'empire que l'idée du salut prit corps dans les mystères. Encore est-il que le salut consiste à obtenir l'immortalité bienheureuse, à échapper aux périls de l'enfer ou aux embûches des démons, à se purifier par les rites et l'ascèse, non à être délivré du péché par le pardon (même REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 180, note 1).

D'autre part, depuis les successeurs d'Alexandre, on s'était accoutumé en Orient à décerner aux souverains l'épithète de σωτήρ, qu'on appliqua à l'empereur, mais naturellement sans aucune nuance eschatologique ou morale (WENDLAND, σωτήρ, dans *ZNTW*. 1904, p. 335 ss.), ce qui prouve bien que le paganisme continuait à envisager le salut dans l'ordre temporel.

Les LXX devaient emprunter à l'hellénisme un terme correspondant à l'hébreu ישע. Chez les Hébreux aussi la délivrance s'entendait des maux physiques qui menacent la vie (Jud. xv, 18; I Regn. xi, 9. 13). Ordinairement il s'agissait du salut de la nation, comme pour la *Salus* romaine. C'est le thème des Juges : Dieu intervient périodiquement pour sauver (Jud. ii, 16 ss.); de là le caractère religieux du salut de la nation (Is. xlvi, 13; lii, 10) qui suppose la pénitence et la fidélité. Le sens moral est donc antérieur chez les Juifs au sens eschatologique pur. D'ailleurs le « salut » était tout indiqué pour marquer les temps messianiques, et spécialement s'il s'agissait d'échapper aux périls des derniers temps ou à la perte définitive pour posséder la vie éternelle (εἰς σωτηρίαν opposé à εἰς ἀπώλειαν, Ps. Salom. xvi, 5; cf. iii, 6; x, 9; xii, 7; xv, 8; cf. *salutare meum,* IV Esdr. vi, 25; ix, 8). Le développement des idées et des termes est donc parfaitement logique au sein du judaïsme; il attendait le salut du Messie (Lc. i, 68. 71. 77), qui devait donc être le Sauveur (Lc. ii, 11), surtout dans l'ordre moral (Mt. i, 21). Qualifier Jésus de Sauveur par opposition à Auguste, c'eût été le diminuer, non le grandir, restreindre son rôle au bonheur de ce monde. Et cependant emprunter l'idée du salut aux mystères, c'eût été nier que le salut était déjà commencé par le Messie. Or, ainsi que d'autres réalités à la fois messianiques et eschatologiques, le règne de Dieu, la vie, on peut dire du salut qu'il est commencé et actuel (II Cor. i, 6; vi, 2; vii, 10; Eph. i, 13; cf. Rom. viii, 24), ou qu'il est à venir et définitif (Rom. xiii, 11; Phil. i, 19; II Tim. ii, 10; cf. Rom. v, 9; I Cor. iii, 15; v, 5). Ici il s'agit du salut définitif auquel la vertu de Dieu conduit ceux qui croient, la délivrance de la mort spirituelle et l'acquisition de la vie éternelle (cf. *Ueber* σῴζειν *und seine Derivata im Neuen Testament,* par W. Wagner, *ZNTW.* 1905, p. 205 ss.).

— πρῶτον est omis par B G *g* Tert. *Adv. Marc.* V, 13. L'omission est peut-être due à Marcion (*Soden*) auquel le privilège des Juifs devait paraître insupportable; cf. *Introduction,* ch. vii. πρῶτον étant certain, on peut entendre la phrase de deux manières.

a) En traduisant : « à commencer par le Juif et le Grec ». C'est, semble-t-il, ce qu'exige la grammaire. En grec τε ... καί marque l'union intime des deux objets ainsi rapprochés (Kühner-Gerh., II, 2, p. 249), alors même qu'il y ait naturellement entre eux une certaine opposition, ἀγαθά τε καὶ κακά, « les bonnes choses aussi bien que les mauvaises ». Donc, qu'on soit disposé comme les Juifs à traiter l'évangile de scandale, ou qu'on le traite de folie comme les gentils, il n'en est pas moins la puissance de Dieu, et c'est pour cela que Paul n'en rougit pas.

De cette façon on prend Ἕλλην dans le même sens qu'au v. 14, c'est-à-dire les Grecs comme représentants de la culture, tandis que, dans l'opinion commune, Ἕλλην aurait ici un autre sens, celui de gentils opposés aux Juifs. On ne saurait objecter que Paul n'a pu constituer un privilège en faveur des gens cultivés (*Corn.*). De cela il n'est pas question. Paul dit seulement que le devoir de croire s'impose tout d'abord, et même aux gens les plus cultivés, aux Juifs (dans le sens johannique) fiers de leur connaissance des Écritures, et aux Grecs fiers de leur esprit. Zahn cite comme phrase analogue Eus. *Eclog. proph.* III, 26 : αὐτῷ τε πρότερον τῷ λαῷ καὶ τοῖς τὴν πόλιν ἐνοικοῦσι πολίταις

17 Car en lui se révèle la justice de Dieu, allant de la foi à la foi, comme il est écrit : « or le juste par la foi vivra ».

ἔπειτα δὲ καὶ τῷ ναῷ. Il est vrai que dans ce cas l'opposition est clairement exprimée, mais à propos du texte de Paul il va sans dire que si Juifs et gentils sont tenus de croire, les autres aussi; Paul se doit à tous, mais il ne craint pas d'affronter ceux qui sont redoutables par leurs prétentions et de leur indiquer, à eux les premiers, leur devoir de croire. Le *capitulum* du *cod. Amiatinus* (avec K M O V Z *ap.* WW.) : *de gentibus grecis ac barbaris et primatu iudaeorum atque grecorum,* suppose la traduction indiquée par la grammaire. Érasme : *judaeo primum simul et graeco.*

b) L'usage ordinaire de τε ... καί n'est pas décisif. On ne peut dans l'explication de ce passage se soustraire à l'analogie de II, 9. 10. D'autant que d'après Paul c'est par un dessein de Dieu que l'évangile a été proposé d'abord aux Juifs. Dans toutes ses considérations sur la vertu de l'évangile, Paul tiendra toujours compte des faits historiques qui l'ont précédé. Nous n'hésitons donc pas à suivre l'opinion commune qui joint πρῶτον au Juif seul, mais en insistant sur le sens chronologique du mot.

17) Sur δικαιοσύνη θεοῦ, cf. *RB*. 1914, p. 321-343 et 479 ss. Ce peut être la justice qui appartient à Dieu (gén. possessif) ou la justice qu'il donne à l'homme (gén. de l'auteur). Si ce passage était isolé dans la doctrine de Paul, on préférerait le premier sens : 1) c'est le sens des mots dans l'A. T., spécialement quand il y a révélation, ἀπεκάλυψεν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ (Ps. XCVII [XCVIII], 2); 2) la colère de Dieu qui se révèle (v. 18) est en parallélisme avec la justice de Dieu; or cette colère est bien la colère propre à Dieu; 3) la manifestation de la justice doit correspondre à la manifestation de la colère, c'est l'œuvre de Dieu; 4) on pourrait ajouter que dans cette même épître il est question de la justice attribut de Dieu (III, 5). Le sens serait donc que la justice, attribut de Dieu, se manifeste dans l'Évangile. Mais comment? — par la foi de ceux qui croient. Donc l'homme est par sa foi acteur dans cette manifestation. Comment Paul l'entend-il? Il l'a expliqué très clairement, en opposant la justice de l'homme, appuyée sur la loi, et la justice qui vient de la foi au Christ; or celle-ci est précisément la justice qui vient de Dieu : μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει (Phil. III, 9). Ce passage, très clair, donne la clef de III, 22, dans notre épître, où se trouve le terme δικαιοσύνη θεοῦ, ce qui nous permet de remonter à I, 17. La justice de Dieu est donc la justice donnée par Dieu à l'homme, qui a sa racine dans la foi; elle est révélée non pas précisément par la foi, mais dans le fait de l'évangile, ἐν αὐτῷ, parce que ce don de Dieu, d'abord caché, est maintenant révélé au monde (cf. III, 21 s.). Cette interprétation de la justice subjective, proposée par Aug. et Chrys. (cf. *Cornely*), Thomas (ici alternative avec l'autre interprétation), est aujourd'hui très commune (*Cornely, Lipsius, Titius, Lietz., Zahn,* contre *Tobac, Kühl* etc.). Schaefer et SH. ont essayé de combiner les deux sens : mais comment le même mot peut-il signifier dans le même contexte un attribut de

Dieu et un don de Dieu (*Corn.*)? Il est d'ailleurs bien évident que la justice de l'homme procède de la justice de Dieu. On répondra donc aux arguments d'abord proposés que Paul ne s'est pas tenu au sens normal du mot d'après l'A. T., au moment où il inaugurait une théologie fondée sur le fait nouveau de l'évangile; le passage cité (III, 5) a gardé le sens ancien d'ailleurs parfaitement justifié en soi; c'est une question de contexte. Le rapprochement avec le v. 18 est plus apparent que réel; l'idée de justice doit être expliquée d'après le concept de Paul, non d'après une antithèse incomplète. D'ailleurs Cornely ne saurait prétendre que l'exégèse du v. 17 est tranchée par l'autorité du Concile de Trente, qui n'a pas entendu expliquer ce verset en disant que la cause formelle de la justification *est iustitia Dei, non qua ipse iustus est sed qua nos iustos facit* (*Sess.* VI, *cap.* 7); le concile condamnait une doctrine protestante, certainement contraire à la doctrine de Paul, sans prétendre fixer l'exégèse de notre verset, auquel il ne fait aucune allusion.

D'après Luther, tous les docteurs à l'exception de s. Augustin ont entendu cette justice au sens que Dieu est juste et qu'il punit ceux qui sont dans le péché. Le P. Denifle a montré que tous les docteurs l'ont entendu au contraire de la justice qui nous justifie, et a fourni comme preuve soixante-six extraits (*Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über* iustitia Dei (Rom. I, 17) *und* iustificatio).

— ἐκ πίστεως εἰς πίστιν se rapporte plus à δικαιοσύνη qu'à ἀποκαλύπτεται. La justice donnée par Dieu à l'homme suppose chez lui la foi. Quant au sens de ἐκ et de εἰς, c'est un hébraïsme, comme ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν (Ps. LXXXIII [LXXXIV], 8), de même que ἐκ θανάτου εἰς θάνατον ... ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν (II Cor. II, 16), pour marquer un progrès croissant et constant (*Calmet, SH.; Lipsius* etc.). Il faut donc l'entendre dans un sens très large, et surtout ne point opposer la foi à la foi comme l'Ancien Testament au Nouveau, la fidélité de Dieu à l'adhésion de l'homme, ou entendre *in fidem* comme *in omnes credentes* (*Corn.*), ou encore : de la foi de l'assentiment à la confiance du salut (*Weiss*). En un mot : la justice de Dieu, le pardon, la grâce de Dieu, se manifestent dans l'évangile, et la foi, qui en est le principe, grandit sans cesse.

Puisque Paul vient de dire que la justice de Dieu est révélée dans l'évangile, il ne prétend pas que l'A. T. contenait la même vérité d'une façon aussi explicite. Calmet : « Habacuc, dont ce passage est tiré, voulait dire que ceux des Juifs qui croiraient en Dieu, et qui mettraient leur confiance en ses promesses, seraient délivrés de la captivité de Babylone. Saint Paul en fait l'application aux Justes du Nouveau Testament... La captivité de Babylone était la figure de l'état du péché... La foi des Israélites était le symbole de celle des bons Chrétiens. » C'est la seule manière raisonnable d'entendre cette citation. Il est clair que l'ancien prophète ne parlait nullement en termes exprès de la vie éternelle (contre *Corn.* et *Knab.*). Dès lors il importe assez peu que Paul ait eu l'intention de se tenir de plus près au texte du prophète et ait ponctué : le juste — vivra de la foi, ou qu'il ait ponctué : celui qui est juste en vertu de la foi, — vivra. Ce second sens correspond mieux à l'argumentation qui précède et paraît indiqué Gal. III, 11. Paul a suivi les LXX, en conservant δέ qui n'a de sens que par opposition à ce qui précédait dans Hab., mais en supprimant μου après πίστεως, puisqu'il ne

18 Car la colère de Dieu se manifeste [du haut] du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent la vérité cap-

faisait pas parler le Seigneur. Jérôme a traduit Hab. *justus autem in fide sua vivet;* באמונתו signifie plutôt la fidélité; cf. *van Hoonacker* ad h. l.

PARTIE DOCTRINALE : I, 18-XI.

I, 18-III, 20. L'HUMANITÉ N'EST PAS DANS LA VOIE DU SALUT.

L'introduction, commencée par une allusion à la grande vérité que contient l'évangile (I, 2 ss.), s'est terminée en indiquant d'un mot ce que peut être l'évangile : le salut pour ceux qui croient (I, 16). C'est une révélation de justice (I, 17). Avant de définir cette justice, il faut constater que le monde ne possède pas la justice. L'Apôtre le prouve, soit par la situation religieuse et morale des gentils, soit par celle des Juifs. Les Juifs entrent en scène au ch. II. Tout ce qui précède s'applique donc aux gentils seuls, quoiqu'ils ne soient pas désignés clairement dans le début, à ces gentils cultivés, fiers de leur civilisation (cf. v. 22).

18-23. MÉCONNAISSANT LE CRÉATEUR, LES PAÏENS ONT ADORÉ DES IDOLES.

Paul expose d'abord la situation des païens dans l'ordre religieux. C'est là qu'il trouve leur première faute, et la racine des autres. Ils pouvaient connaître Dieu, et ils l'ont connu en partie, mais ne lui ont point rendu hommage. L'idée de Dieu s'est obscurcie en eux et ils en sont venus à adorer des idoles, images de choses créées, hommes ou animaux.

18) γάρ n'indique pas une conséquence stricte, mais plutôt une légère opposition. Le verset peut être entendu de deux façons, selon qu'on regarde la colère de Dieu comme réservée pour le jugement à venir (*les anciens*) ou comme déjà déchaînée (*les modernes,* même *Cornely*). — ὀργή en parlant de Dieu est évidemment un anthropomorphisme, mais très mitigé déjà dans l'usage biblique, car ce mot marque moins une passion subjective, une émotion en Dieu (II Regn. VI, 7; Os. XI, 9, etc.), que la manifestation de sa justice (II Chr. XIX, 2; Nah. I, 6, etc.). Son principal théâtre est le jugement à venir (Is. XIII, 9; XXVI, 21; Soph. I, 18, etc.), aussi Paul emploie-t-il ordinairement ὀργή dans le sens eschatologique (Rom. II, 5; V, 9; I Thess. I, 10; V, 9, même I Thess. II, 16). Mais si ce moment est par excellence celui du châtiment, Dieu punit aussi dans le cours de l'histoire, et par conséquent sa colère s'exerce déjà. C'est le sens ici (et IX, 22), puisque, au v. 24, Paul nous dit comment Dieu s'y est déjà pris pour punir les Gentils. D'ailleurs ἀποκαλύπτεται est au présent, et ne devrait être pris pour le futur que si c'était absolument nécessaire. L'idée de manifestation, de révélation n'est point pour Paul une idée purement eschatologique (cf. Gal. I, 16; I Cor. II, 10; Eph. III, 5). C'est donc dès maintenant qu'il est évident que la colère de Dieu s'exerce. — ἀπ' οὐρανοῦ parce que la colère est comme un objet distinct envoyé

par Dieu (Ex. xv, 7), sorti d'auprès de lui (ἐξῆλθεν γὰρ ὀργὴ ἀπὸ προσώπου Κυρίου, Num. xvi, 46), qui vient atteindre (ἐπί) ce qui la provoque, l'impiété et l'injustice. — ἀσέβεια, dans le grec du temps une violation formelle du droit religieux, est probablement ici une disposition opposée à la piété qui rend à Dieu ce qui lui est *dû*, sentiments de l'âme et culte extérieur; dans l'ἀσέβεια il y a donc une injustice, mais ce qui paraît surtout c'est le désordre du sentiment par rapport à Dieu. ἀδικία marque encore plus nettement la lésion de son droit. L'union des deux mots donne à l'ἀδικία une teinte religieuse comme dans *Syll.* **190, 10** (IIIe s. av. J.-C.) εἰσ]πηδήσαντας νύκτωρ ἐπ' ἀδικίαι [καὶ] ἀσεβείαι τοῦ ἱεροῦ. — κατέχειν ἐν ἀδικίᾳ, d'après Lipsius, posséder la vérité tout en pratiquant l'injustice; pour κατέχειν = posséder, cf. I Cor. vii, 30; II Cor. vi, 10; d'après Cornely, tenir la vérité en échec au moyen (ἐν instr.) de l'injustice, cf. II Thess. ii, 6. 7. Lietz. insiste sur le sens de tenir captif pour κατέχειν (*Thom. : quasi captivatam*), et rend ἐν ἀδικίᾳ « dans les chaînes de l'injustice ». Dans le premier cas il y a une certaine possession et presque un usage, mais insuffisant, de la vérité; dans les deux derniers cas il y a un dessein arrêté d'entraver la vérité (*Cornely : reprimunt impediuntque*). Nous penchons pour l'opinion de Lietz., mais adoucie. κατέχειν signifie garder pour soi (*BU.* **775**, 12), ou tenir sous les scellés (*BU.* **531**, ii, 15) ou en observation (*BU.* **619**, 21). Dans ces cas il y a plus d'indifférence que d'hostilité envers la vérité. D'ailleurs le sens de tenir en prison ou même d'empoigner, d'arrêter, est bien soutenu par les papyrus (*OP.* **65**, 3. 5; *Brit. Mus.* **1032**, 2; *Amh.* **144**, 4; *Fior.* **61**, 60). Pour « tenir en échec », *Tebt.* **315**, 20; cf. Épict. IV, 1 (147).

Le sens de ἐν ἀδικίᾳ dépend de celui de κατέχειν. Si κατέχειν marque une opposition positive, ἐν sera instrumental; on tient la vérité en échec *par* l'injustice. Mais ce sens nous a paru un peu forcé. D'autre part je ne sache pas que κατέχειν ἐν puisse signifier « tenir captif dans », dans l'ordre spirituel : l'injustice prison de la vérité serait une image bizarre. On pourrait prendre ἐν ἀδικίᾳ comme syn. de ἀδίκως (cf. Act. xvii, 31 ἐν δικαιοσύνῃ pour δικαίως). Mais le plus probable est que ἐν marque la situation. La vérité et l'injustice sont des forces contraires. Les païens étant dans l'état d'injustice, la vérité est entravée, alors que, si elle était libre, elle devrait s'épanouir en justice.

C'est ici que se dessine l'opposition entre ce verset et le précédent; elle est moins entre la justice et la colère de Dieu qu'entre la justice (venue de Dieu) dont la foi est la racine, et l'injustice qui prévaut quand la vérité est tenue sous les scellés : Ambrosiaster : *Sicut enim in illo qui credit, justitia Dei revelatur... ita et in eo qui non credit impietas et injustitia revelatur.*

L'antithèse verbale δικαιοσύνη θεοῦ ἀποκαλύπτεται et ὀργὴ θεοῦ ἀποκαλύπτεται a amené une construction qui doit être retournée dans l'ordre des causes : la vérité étant captive, l'impiété et l'injustice débordent (πᾶσαν) et provoquent le châtiment désormais commencé et manifesté.

L'idée que tout péché est une injustice se retrouve chez les Stoïciens : πᾶς ὅστις ἁμαρτάνει καὶ ἀδικεῖ εὐθύς, εἰ καὶ μηδένα τῶν πέλας, ἀλλ' αὑτόν γε πάντως χείρονα ἀποφαίνων καὶ ἀτιμότερον (Musonius, p. 64; *Hense*); mais on voit que pour eux l'idée religieuse de l'offense à Dieu fait place à celle de la dignité du moi lésée.

tive par [le fait de leur] injustice, [19] parce que [tout] ce qu'on peut savoir de Dieu est clairement connu parmi eux; car Dieu [le] leur a fait connaître clairement. [20] Car ce qui est invisible en lui se découvre à la réflexion depuis la création du monde par ses œuvres, et aussi sa puissance éternelle et sa divinité, de façon qu'ils soient

Dans la *Vg.-Clém.*, effacer *Dei* après *veritatem* (WW.).

19) διότι commence une phrase nouvelle avec le sens affaibli de « car », si l'on en croit *Chrys.*, *Théod.*, *Cornely*, *Lietz.* Mais la Vg. (*quia*) regarde avec raison διότι comme expliquant la proposition précédente; cela est d'autant plus nécessaire que ἀλήθεια n'y est pas déterminé par θεοῦ (les éd. critiques). C'est aussi le sens ordinaire de διότι dans le N. T., « parce que ». τὸ γνωστόν, d'après Vg. *quod notum est;* de même Cornely : *notitia Dei objective sumta* (cf. *Lipsius*). Le fait est que γνωστόν dans le N. T. (et même dans les LXX) est toujours pris dans ce sens. Cependant, sauf Jo. xviii, 15. 16, on ne trouve ce mot que dans Luc (Év. et Actes), et cette seule fois dans Paul, qui a pu lui donner un sens à lui. Or il y aurait une tautologie intolérable à dire : « ce qui est connu de Dieu est manifeste pour leur intelligence » (*Toussaint*), ce que tout le monde sait de Dieu, ils le savent. Il faut donc prendre γνωστόν dans son sens philosophique de connaissable. Origène : *id est quod agnosci de Deo potest per conjecturam creaturae.* Thomas : *id est : cognoscibile est de Deo.* Si Thomas explique : *ab homine per rationem,* il n'ajoute rien de son cru à la pensée de Paul; il ne s'agit pas du connaissable *in se,* mais *quoad nos,* selon le sens normal du mot, ni de ce que Dieu peut révéler, mais de ce qu'on peut connaître de lui par le spectacle du monde, comme Paul va l'expliquer lui-même. — ἐν αὐτοῖς, d'après Thomas : *ex eo quod in illis est, id est lumine intrinseco* (cf. *Lips.*, *Corn.*). Ce serait une sorte de révélation intérieure. Mais Paul va insister sur le caractère extérieur de la manifestation. ἐν αὐτοῖς est donc plutôt « parmi eux », non pas dans le sens de réservé à quelques-uns, mais de courant, à la portée de tout le monde (*Lietz.*). Cette évidence vient de Dieu par la création; ἐφανέρωσε sans régime se rapporte à ce qui précède.

20) τὰ ἀόρατα ... καθορᾶται, figure dite *oxymoron*, comme *insaniens sapientia*, *strenua inertia*, etc. D'ailleurs καθορᾶται n'indique pas une claire évidence. Le plur. ἀόρατα, parce que la divinité est toujours conçue comme une plénitude d'attributs, d'où la tendance des Sémites à employer le pluriel (même ass. *ilâni*, phén. *elim*) pour un dieu unique. — κτίσις est ordinairement employé dans le N. T., même par Paul, dans le sens objectif, les choses créées (cf. I, 25; Mc. xiii, 19); mais dans ce sens κτίσις ferait double emploi avec τοῖς ποιήμασιν. Il s'agit donc du moment où Dieu a commencé à créer le monde (cf. Mt. xxiv, 21; xxv, 34; Mc. x, 6; xiii, 19, etc. pour l'indication du même point de départ); bien entendu Paul envisage cette création telle qu'elle est racontée dans Gen. I, se terminant par la création de l'homme.

νοούμενα indique le travail de l'esprit humain qui conçoit d'après ce qu'il voit ce qu'il ne peut voir. Platon, *Rep.* VI, 507 b : τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ (cité par *Lietz.*).

ἥ τε plutôt « à savoir » que *quoque* (Vg.). Paul dit ce qu'il entend par les choses invisibles. C'est la puissance éternelle, antérieure à la Création, qui frappe tout d'abord à l'aspect des choses créées, et pour tout dire en un mot la divinité, nom qu'on s'accorde à donner à la cause première : *quod omnes intelligunt Deum.* — θειότης, venant de θεῖος, désigne tout d'abord la nature divine plutôt que θεότης (Col. II, 9), nom abstrait de θεός, mais il est douteux que Paul ait eu en vue dans ces mots une distinction philosophique entre la nature divine et la personne divine.

On se demande si εἰς τὸ εἶναι marque une finalité ou simplement un résultat. Moulton (p. 119 s.) a noté que si la force finale de ἵνα a diminué dans la *koinè*, on n'en peut dire autant de εἰς τό avec un infinitif, cf. dans les papyrus, *Fior.* **2**; *OP.* **82**. Dans le N. T. le sens final est prédominant sinon unique en dehors de Paul. Mais la locution est presque propre à Paul, et on ne peut nier que souvent elle marque un résultat plutôt qu'une finalité : I, 20; III, 26; IV, 18; VI, 12; VII, 4; XII, 3; II Cor. VIII, 6; Gal. III, 17, etc. Ce qui complique la question pour notre verset, c'est que dans la perspective de l'action divine, la finalité et le résultat sont plus mêlés. Voici la distinction qu'on peut proposer. Si Paul avait écrit : Dieu a révélé sa divinité εἰς τό, on conclurait à la finalité, sinon directement, du moins indirectement. Dieu ne s'est pas manifesté précisément pour qu'ils soient inexcusables, mais assez clairement pour que, s'ils ne veulent pas agir selon cette vue, ils soient inexcusables (SH.).

Mais εἰς τό ne se rapporte pas à ἐφανέρωσεν, et la phrase du v. 20 est construite de façon à ne pas mettre en relief l'intention de Dieu. Du *fait* exposé que Dieu est visible, *il résulte* que les hommes sont inexcusables (*Orig.*, *Chrys.*, *Corn.*, *Lietz.*).

Le sens général de Paul n'est pas douteux; tous les exégètes modernes sont d'accord. On lisait la même idée dans le livre de la Sagesse : ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται (Sap. XIII, 5) ou chez un Stoïcien péripatéticien du Ier siècle de notre ère dont l'œuvre a été longtemps attribuée à Aristote : ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι... διότι πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται (*De mundo*, 6). On ne saurait donc attribuer aucune importance au paradoxe de M. Schjött (*ZNTW.* IV, 75 ss.) : Paul aurait exprimé l'idée que les pensées invisibles de Dieu ont été réalisées (νοουμενα!) dans ses œuvres et sont ainsi devenues visibles. Ce serait une allusion au λόγος ἐνδιάθετος et au λόγος προφορικός. La pensée de l'Apôtre est beaucoup plus simple. Elle a été reprise par le Concile du Vatican : ... *Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse;* invisibilia enim ipsius, etc. (*Sess.* III, *cap.* 2). Comme le notait déjà Origène, cela s'applique à tous les hommes jouissant de la raison naturelle, mais surtout aux sages de ce monde, et à ceux qui se nomment philosophes. Sur certains faits anciens et certaines explications modernes, cf. *ÉRS.* 2e éd. 21 ss.

Dans la Vg. au lieu de *sempiterna quoque,* lire *ipsaque sempiterna.* Mais le

inexcusables, 21 puisque, ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas rendu la gloire qui lui était due, ni l'action de grâce, mais ils se sont amusés de vaines pensées, et leur cœur inintelligent s'est obscurci;

sens consécutif nous a paru juste, donc : *ita ut sint inexcusabiles,* et non *in hoc ut sint inexcusabiles* (*Érasme*).

21) διότι se rattache à ce qui précède immédiatement; Paul va expliquer pourquoi ils sont inexcusables. Il y a seulement une sorte de parallélisme rythmique avec le διότι du v. 19. — Cornely, insistant sur les présents des vv. 18-20 et sur les aoristes des vv. 21-23, pense que Paul décrit ici les étapes qu'a parcourues l'humanité à partir du monothéisme primitif pour aboutir où elle en est. Mais l'opposition est loin d'être aussi forte : γνόντες est à l'aoriste parce que la connaissance est naturellement antérieure au non-usage. Encore n'est-il pas nécessaire de regarder cette connaissance comme très explicite. Paul jusqu'ici a seulement prouvé que les païens auraient pu bien voir; ils ont vu assez pour que l'ignorance qu'il va leur reprocher ne puisse leur servir d'excuse. Il ne leur attribue pas d'avoir refusé à Dieu connu le culte intérieur et extérieur qu'ils savaient lui devoir; comme saint Thomas l'a vu très justement, la première faute des Gentils est déjà une faute d'ignorance : *vel quia ei debitum cultum non impenderunt; vel quia virtuti ejus et scientiae terminum imposuerunt.*

δοξάζειν, par sa racine, se rattache à l'opinion qu'on exprime; même dans les LXX il signifie faire honneur, rendre honneur, honorer (I Regn. II, 30; XV, 30, etc.). Les païens ayant une première connaissance de Dieu ne l'ont pas reconnu comme Dieu, ne lui ont pas rendu les honneurs dus à un maître. Ils n'ont pas non plus suffisamment compris que Dieu était la cause de tous les biens, *sed potius suo ingenio et virtuti suae bona sua adscribebant* (*Thom.*), et ils n'ont pas rendu grâce pour ces biens.

La première lumière étant ainsi paralysée par la mauvaise volonté, les hommes sont tombés dans une erreur plus complète.

ἐματαιώθησαν peut signifier se faire illusion, ou même tourner à la sottise. Le grec biblique a les deux sens, selon que ματαιοῦν (au passif) rend הבל (*qal*) d'une part, ou בער (*niph.*) ou סכל (*niph.*) d'autre part.

Ainsi IV Regn. XVII, 15; Jer. II, 5 et surtout Ps. LXI, 11 καὶ ἐν βίᾳ μὴ ματαιοῦσθε (*Aquila,* cf. *Théod.*) ou Ps. LXII, 10 αὐτοὶ ματαιοῦνται ὁμοῦ, rattachés à הבל, et Jer. XXVIII (LI), 17 : ἐματαιώθη (Α ἐμωράνθη) πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως (נבער) ou I Regn. XIII, 13 μεματαίωταί σοι (נסכל; cf. I Chr. XXI, 8). Comme il s'agit ici de la première déviation formelle de l'intelligence, le premier sens est le plus probable. En hébreu הֶבֶל signifie un souffle, un rien, d'où le verbe dénominatif, se repaître de rien. Privées de la connaissance de Dieu, les pensées sont vidées de tout élément solide et utile : Ps. XCIII, 11 : Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι εἰσὶν μάταιοι. L'idole étant par nature une chose vaine, on se vidait en suivant les idoles (IV Regn. XVII, 15; Jer. II, 5).

Ainsi dans Paul : les hommes se sont crus sur le bon chemin en suivant

[22] se disant sages, ils sont devenus insensés, [23] et ils ont échangé la gloire du Dieu immortel pour des images représentant un homme mortel, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles.

leurs pensées; ils se repaissaient d'illusions; ils sont dépourvus de la connaissance qui les eût sauvés : μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν Θεοῦ ἀγνωσία (Sap. XIII, 1), passage dont Paul paraît s'être inspiré; cf. Sap. XI, 15 : ἀντὶ δὲ λογισμῶν ἀσυνέτων ἀδικίας αὐτῶν, ἐν οἷς πλανηθέντες ἐθρήσκευον ἄλογα ἑρπετά. — διαλογισμός n'a pas en soi un sens péjoratif, mais dans le N. T. il est ordinairement pris (même sans l'épithète κακός) comme l'exercice de la raison raisonnante sans l'appui des enseignements divins, de sorte qu'il ne peut aboutir. C'est aussi le sens du mot dans l'A. T., même lorsqu'il s'agit de Daniel.

καρδία s'entend de toutes les facultés humaines, soit du sentiment, soit de la pensée. Le dernier sens est même dominant pour les Hébreux (cf. Rom. X, 6. 8), et ἀσύνετος prouve bien qu'il s'agit de l'intelligence. L'intelligence, qui n'a pas voulu comprendre, s'est de plus en plus enténébrée; cf. Eph. IV, 17 : ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες. *Sicut enim qui oculos corporales a sole materiali avertit, obscuritatem corporalem incurrit; ita ille qui a Deo avertitur... spiritualiter obscuratur* (*Thom.*).

22) Cette phrase n'est pas liée à la précédente; Paul n'explique pas ce qui précède, il indique le dernier degré de l'erreur, une véritable hébétude (cf. Jer. X, 14), presque de la folie, accompagnée de cette suprême illusion qu'on se croit sage. Il n'est pas question spécialement des philosophes, mais des gentils représentés par les peuples les plus cultivés, les Grecs surtout qui se targuaient de philosophie. Cf. Is. V, 21 οὐαὶ οἱ συνετοὶ ἐν ἑαυτοῖς.

Dans la Vg. rayer *enim*.

23) Ces hommes fiers de leur sagesse sont tombés dans une véritable folie qui a consisté à rendre à des idoles, représentant des hommes et des animaux, les honneurs dus au Dieu éternel qu'on ne peut se représenter que dans sa gloire. Les termes employés font allusion au Ps. CV (CVI), 20 : καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου... Le verbe au moyen ou à l'actif signifie « donner une chose en échange d'une autre » ἀλλάσσειν τί τινος. Les LXX ont calqué le second régime d'après l'hébreu, הֵמִיר בְּ, d'où ἐν ὁμοιώματι, conservé par Paul. Lietz. cite Soph. *Ant.* 945 οὐράνιον φῶς ἀλλάξαι ἐν χαλκοδέτοις αὐλαῖς pour prouver que ἀλλάξαι ἐν est grec; mais cette tournure est prégnante, « quitter pour être renfermée dans » (Danaé). — δόξα est une sorte de rayonnement de Dieu dont le caractère spirituel est relevé par l'épithète d'incorruptible; ὁμοίωμα εἰκόνος, « la figure d'une image », cf. I Macc. III, 48 τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων αὐτῶν, c'est-à-dire une représentation figurée (génitif explicatif). Lietz. cite comme pléonasme analogue Dittenberger, *Or. inscr.* **383**, 27 ss. μορφῆς εἰκόνας, « les idoles ».

Kühl a proposé une autre interprétation d'ὁμοίωμα. Paul n'aurait pu sans injustice reprocher au paganisme une idolâtrie grossière et il ne l'a pas fait. Au lieu de dire ἐν εἰκόνι, il a glissé le mot ἐν ὁμοιώτατι, qui signifie une sorte d'exemplaire ou d'idéal divin que les hommes ont voulu représenter en s'ai-

24 Aussi Dieu les a-t-il livrés, suivant les désirs de leurs cœurs

dant des hommes et des animaux. C'était encore une erreur, car cette idée de Dieu le rabaissait au monde sensible. On a là une bonne explication du vice radical de l'idolâtrie, mais elle ne doit pas empêcher de constater le fait lui-même, et il serait trop subtil de s'appuyer sur le seul mot ἐν ὁμοιώματι. Ce que Paul réprouve, ce n'est pas le principe qui a inspiré les païens, mais le point où ils en sont arrivés. Et son reproche est parfaitement justifié. Sans doute les penseurs de l'antiquité s'efforçaient de relever l'idolâtrie en assignant au culte païen des objets autres que les images, et celles-ci n'étaient honorées que comme la demeure et l'instrument du dieu, mais en fait cependant le culte de l'image était pratiqué partout, avec des exigences très strictes, et l'image donnait souvent une pauvre idée de la divinité.

εἰκόνος commande tout ce qui suit, hommes et animaux. La grammaire ne permet pas de dire avec Origène et Ambrosiaster que les idoles s'entendent des formes humaines, les animaux étant adorés vivants. Le culte des animaux a frappé les apologistes comme une dégradation plus complète de la religion. La division paraissait assez naturelle de dire : anthropomorphisme chez les Grecs, culte des bêtes chez les Égyptiens. Mais Paul parle d'idoles des hommes et des bêtes. On pourrait rappeler les statues égyptiennes où des corps humains ont des têtes d'animaux, ou les statues des vaches Hathor, des Apis, des chats, des éperviers, des crocodiles. Paul eût pu aussi condamner comme idolâtriques des symboles tels que les colombes d'Aphrodite, les serpents d'Asklépios, etc. Mais le plus probable est qu'il a jugé le fait très réel de l'idolâtrie moins d'après les représentations plastiques des temples que d'après les phrases bibliques qui hantaient sa mémoire. On reconnaît ici une allusion à Dt. IV, 17 s. ὁμοίωμα πάντος κτήνους ... ὁμοίωμα πάντος ὀρνέου πτερωτοῦ ... ὁμοίωμα πάντος ἑρπετοῦ. C'est une raison de plus pour admettre que ὁμοίωμα a une origine biblique (Ps. cité), μόσχου étant remplacé par un terme plus général.

On peut rapprocher un passage de Philon, *De ebrietate* (M. 374; Cohn, 110) : τὸ γὰρ πολύθεον ἐν ταῖς τῶν ἀφρόνων ψυχαῖς ἀθεότητα <κατασκευάζει>, καὶ θεοῦ τιμῆς ἀλογοῦσι οἱ τὰ θνητὰ θειώσαντες· οἷς οὐκ ἐξήρκεσεν ἡλίου καὶ σελήνης, εἰ δὲ ἐβούλοντο, καὶ γῆς ἁπάσης καὶ παντὸς ὕδατος εἰκόνας διαπλάσασθαι, ἀλλ' ἤδη καὶ ἀλόγοις ζῴοις καὶ φυτοῖς τῆς τῶν ἀφθάρτων τιμῆς μετέδοσαν.

Le sens des termes bien fixé, et pourvu qu'on tienne le fait de l'idolâtrie, on concède volontiers que son crime est moins d'avoir fait des images que de s'être représenté la divinité comme semblable aux êtres créés et corruptibles, et de l'avoir adorée, après l'avoir fractionnée, sous ces formes qui voilaient ses véritables attributs.

C'est en effet la pensée de Philon dans un texte assez semblable, plus dépourvu de réminiscences bibliques : οἱ τὸν ἀληθῆ θεὸν καταλιπόντες τοὺς ψευδωνύμους ἐδημιούργησαν φθαρταῖς καὶ γενηταῖς οὐσίαις τὴν τοῦ ἀφθάρτου καὶ ἀγενήτου πρόσρησιν ἐπιφημίσαντες (*Vita Mosis*, Cohn, II [III], 171; M. I, 161).

24-33. LE DÉSORDRE MORAL, SUITE ET CHATIMENT DE L'ERREUR RELIGIEUSE.

L'homme qui a refusé de rendre honneur à Dieu se déshonore lui-même.

à l'impureté, afin que leurs propres corps soient déshonorés, 25 eux qui ont échangé la vérité de Dieu pour le mensonge, et qui ont adoré et servi la créature de préférence au Créateur, lequel est béni dans les siècles, Amen.

Dieu le livre au désordre. Les mots διὸ παρέδωκεν reviennent trois fois (v. 24. 26. 28), marquant une triple chute, d'abord l'impureté qui est un déshonneur pour le corps, puis les vices contre nature, puis la perversion du sens moral. Le résultat est comme le débordement de tous les vices, avec la complicité de la société.

24) παρέδωκεν. Les Pères grecs, toujours soucieux de maintenir le libre arbitre, ont interprété « permettre », et noté qu'en réalité cette permission était accompagnée d'une soustraction de la grâce. S. Augustin, après le pélagianisme, a reconnu qu'il s'agit d'un véritable jugement de Dieu, exécuté par la soustraction de la grâce : *Ira iudicis donavit quosdam concupiscentiis suis; quomodo tradidit? Non cogendo, sed deserendo* (*Serm.* LVII, 9). Ce jugement n'est pas un jugement définitif, puisque d'après Paul lui-même les gentils tombés si bas peuvent se relever par la grâce du Christ. Il est juste que ceux qui ne veulent pas honorer Dieu soient déshonorés à leur tour : *Sicut igitur homo id quod est Dei mutavit usque ad bestias; ita Deus id quod est divinum in homine secundum rationem, subdidit ei quod est brutale in ipso scilicet desiderio sensualitatis* (*Thom.*).

On notera le retour de παρέδωκεν v. 26 et v. 28, non pas pour marquer un *crescendo*, mais comme un refrain.

ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις ne peut marquer que l'état où se trouvaient les païens; d'après Ambrosiaster, la faute étant déjà commise par le consentement, Dieu a seulement permis l'exécution. C'est trop insister sur une nuance, mais la nuance existe; en livrant les païens à l'impureté, Dieu les punissait selon la pente de leur cœur.

ἀκαθαρσία doit être le péché de luxure contre nature, comme Paul l'expliquera plus loin.

τοῦ ἀτιμάζεσθαι est au moyen d'après les Grecs, la Vg et Cornely, ce qui est à peu près obligé si on lit ἐν ἑαυτοῖς, les païens se sont déshonorés eux-mêmes, *id est, non quasi ab aliis coacti, puta a Barbaris, sed a semetipsis hoc agunt propria sponte* (*Thom.*); dans ce sens τοῦ est explicatif. Mais la leçon ἐν αὐτοῖς est assurée par ℵ A B C D*, et alors ἀτιμάζεσθαι peut être pris dans le sens passif, le seul connu en grec ancien; τοῦ marque le dessein de Dieu; ἐν αὐτοῖς, le châtiment les atteint en personne.

Dans la Vg. *in desideria* mettrait les désirs sur la même ligne que l'*immunditia;* Dieu aurait livré les païens à leurs désirs (mauvais), c'est-à-dire à l'impureté, ce qui n'est pas la nuance du texte. On pourrait traduire : *in desideriis*... (degentes).

25) Pour 25a, deux sens possibles, indiqués par Thomas : *Uno modo quia veram cognitionem, quam a Deo acceperunt, perversa ratione ad falsa dogmata converterunt* (*Tolet*. etc., *Lipsius*)... *alio modo quia divinitatis naturam,*

26 Aussi Dieu les a-t-il livrés à des passions déshonorantes; car leurs femmes ont échangé l'usage naturel pour celui qui est contre

quae est ipsa veritas, attribuerunt idolo, quod est mendacium, in quantum non est Deus (*SH.*, *Cornely*, *Godet*, *Lietz.*). Je n'hésite pas à préférer le premier sens. Pour le second il faut supposer que ἀλήθεια τοῦ θεοῦ est pris dans un sens impropre pour ὁ ἀληθινὸς θεός (I Thess. I, 9), et ψεῦδος doit signifier idole, sens qu'il n'a nulle part (Jer. XVI, 19 serait le cas le plus voisin : שֶׁקֶר « mensonge » y est une épithète des faux dieux; mais les LXX ont traduit par le pluriel adjectif). De plus, Paul ne dirait dans 25[a] que la même chose que 25[b], et le premier demi-verset ne ferait que répéter le v. 23 sous une autre forme. Il est plus vraisemblable que ἀλήθεια nous ramène au v. 18; ce v. 25 reproduit en raccourci toute l'argumentation : Les hommes ont troqué une connaissance véritable de Dieu contre une appréciation mensongère des choses divines. Le résultat est exprimé par la seconde partie du verset.

σεβάζεσθαι (*hapax* dans le N. T.) pour σέβεσθαι demanderait l'accus. aussi bien que *colere*. λατρεύειν ajoute à la vénération l'idée de service; culte intérieur et culte extérieur serait préciser trop la pensée de Paul. — παρά avec l'accus., non pas « plus que », mais « de préférence à » (Vg. *potius*); le Créateur n'a pas seulement été honoré moins que la créature, il a été mis de côté; sur le sens de παρά, cf. *Lettre d'Aristée*, 139 : les Juifs vénèrent τὸν μόνον θεὸν παρ' ὅλην τὴν κτίσιν (*Lietz.*). — La bénédiction venait fréquemment sur les lèvres des Juifs (cf. Hén. LXXVII, 1) — comme aujourd'hui des musulmans — lorsqu'ils avaient parlé de Dieu, surtout comme une sorte de réparation quand les termes matériels du discours paraissaient porter atteinte à la majesté divine. On peut citer le chapiteau d'Amwâs en deux langues : εἷς θεός ברוך לעולם.

La Vg. *potius quam*, comme le français « plutôt que », rend suffisamment (contre *Corn.*) l'idée qui a été exprimée cependant plus clairement par Cypr. (*Test.* III, 10) *relicto creatore.*

26) ἀτιμίας est un gén. de qualité, « des passions qui les déshonorent ». Les païens eux-mêmes en avaient conscience, et c'est par là qu'ils pouvaient être sensibles à l'argumentation des apologistes chrétiens. Cornely exagère en disant : *quae passim ab ethnicis tam aperte perpetrabantur, ut pro criminibus aut peccatis vix ac ne vix quidem haberi viderentur.* — La nature du premier vice stigmatisé par Paul s'explique surtout par le contraste avec le v. 27, ὁμοίως. On le nommait lesbien, à cause de la fâcheuse réputation de Sapho : αἱ δὲ μετ' αὐτῶν γυναῖκες αὗται ἦσαν αἱ συγκοιμηθεῖσαι ἀλλήλαις ὡς ἂν ἀνὴρ πρὸς γυναῖκα (Apoc. Petri, *Akhmim* **32**), *ut mulier mulierem turpi desiderio ad usum appeteret... Denique non dixit de viris quod immutaverunt naturalem usum in invicem; quia huiusmodi usus huic parti concessus non est, sed de feminis. Et quid mirum, cum hodieque tales mulieres reperiantur* (*Ambrst.*). Aristote l'a noté chez les colombes : καὶ ἔτι αἱ θήλειαι ἀλλήλαις ἀναβαίνουσιν, ὅταν ἄρρην μὴ παρῇ, κύσασαι ὥσπερ οἱ ἄρρενες (*H. A.* VI, II, 10).

Thomas explique que tout péché est contre la nature rationnelle de l'homme,

nature, [27] et de même les hommes ayant abandonné l'usage naturel de la femme ont été consumés de désirs les uns pour les autres, hommes pratiquant l'infamie avec d'autres hommes. Vraiment ils ont bien reçu en eux-mêmes le salaire qui convenait à leur égarement.

mais cette sorte de péché est contre la nature animale : ... *Manifestum est autem quod secundum naturae intentionem commixtio sexuum in animalibus ordinatur ad actum generationis. Unde omnis commixtionis modus ex quo generatio sequi non potest, est contra naturam hominis, in quantum est animal.*

27) τὴν ἀσχημοσύνην, non pas au sens abstrait, mais une action laide, comme Philon (*Legum alleg.* II, 66, p. 78) αἱ ἀσχημοσύναι πᾶσαι (*Lietz.*). — τὴν ἀντιμισθίαν (inconnu dans la littér. profane), ne pas entendre qu'on se rendait mutuellement le même détestable office, mais que ces vices étaient la récompense bien méritée (ἣν ἔδει) de l'égarement des païens.

Plusieurs anciens commentateurs ont pensé que Paul avait en vue surtout les philosophes, et ont fouillé leurs vies pour y trouver la justification de ces accusations.

On reconnaît aujourd'hui que les reproches de Paul s'adressent à tout le paganisme, mais on ne doit pas oublier cependant que les plus coupables étaient ceux qui avaient assumé la direction intellectuelle et morale des autres, φάσκοντες εἶναι σοφοί. Ce qu'il y a d'étrange dans le monde gréco-romain, c'est qu'une admirable culture n'a pas empêché la perversion de l'esprit public, et cela est particulièrement sensible à propos du vice qui est stigmatisé ici. Il n'est pas né en Grèce. Il était très répandu chez les Sémites (*ÉRS.* 2e éd. p. 130. 241) et les inscriptions babyloniennes, surtout les *Omina*, en font fréquemment mention de préférence, semble-t-il, parmi les hautes classes. Les anciens Hébreux l'avaient connu sous sa forme la plus répugnante, dans les prostitutions sacrées (I Regn. xiv, 24 ; xxii, 47 ; II Regn. xxiii, 7), interdites par la loi (Dt. xxiii, 18). Et il n'a malheureusement pas disparu avec le christianisme. Mais il ne s'agit point ici de dresser une statistique. Ce que Paul constate c'est la perversion du sens moral, spécialement sur ce point, dans la partie la plus cultivée du monde d'alors. Et, sans insister sur les derniers désordres, on est obligé de reconnaître que la littérature et l'art se sont montrés très indulgents pour l'amour des jeunes gens qu'ils ont même glorifié. Il suffira de rappeler Anacréon et Théognis chez les Grecs anciens et la céramique attique. Socrate, si nous en croyons Xénophon et Platon, a réprouvé le vice, mais il a contribué puissamment à établir les droits d'un amour autre que celui qui est dans la nature, et qu'on regardait comme plus distingué, le partage des hommes politiques et des lettrés. Au moment où la philosophie devenait morale, et prenait la direction des âmes, elle encourageait une dépravation qui faisait perdre aux peuples gréco-latins l'avantage moral que leur conférait la monogamie. Ce n'était pas seulement Lucien qui mettait en parallèle les deux amours; l'honnête Plutarque lui-même avait bien l'air de regarder l'amour conjugal comme le fait des gens

[28]Et comme ils ne se sont pas souciés de bien connaître Dieu, Dieu les a livrés à leur sens pervers, de sorte qu'ils ont fait ce qui

du commun, impropre à faire naître des sentiments héroïques. Dans son ensemble le monde des gens cultivés avait sur ce point des idées moins saines que l'ancienne tradition et que la législation qui défendait comme elle pouvait la moralité des gymnases et les éphèbes libres. Le christianisme n'a pas empêché tous les désordres; il a du moins relégué le vice contre nature parmi ceux qu'on n'avoue pas, et la littérature — même la plus dépravée — n'oserait essayer de le réhabiliter.

D'ailleurs nous avons déjà dit que la conscience avait fait entendre des protestations : Musonius, peu après Paul, parlait comme lui : αἱ (συμπλοκαὶ) πρὸς ἄρρενας τοῖς ἄρρεσιν, ὅτι παρὰ φύσιν τὸ τόλμημα. Chez les Juifs la réprobation spéciale de ce vice était un lieu commun, depuis le temps des Macchabées. Le Testament des XII Patriarches (Lévi, XVII, 11) le reproche aux prêtres hellénisés du temps des Séleucides.

Aussi la polémique juive ou l'apologétique condamne cette impureté très énergiquement en même temps que l'adultère. On peut voir Aristée (152) et Phocyl. (3) reproduit dans Sib. II, 73, et le IIIe livre de la Sibylle, composé dans l'ensemble vers 140 av. J.-C., et le Ve également juif, quoique du temps de Domitien ou de Nerva. Le passage le plus curieux oppose la pureté des Juifs aux débordements du vice chez les païens, avec l'indication des pays (III, 596 ss.) :

κοὐδὲ πρὸς ἀρσενικοὺς παῖδας μίγνυνται ἀνάγνως
ὅσσατε Φοίνικες Αἰγύπτιοι ἠδὲ Λατῖνοι
Ἑλλάς τ' εὐρύχορος καὶ ἄλλων ἔθνεα πολλά
Περσῶν καὶ Γαλατῶν πάσης τ' Ἀσίης...

Cf. III, 182 ss. 764; V, 166. 387. 430 (IV, 84 est interpolé d'après Geffcken). Philon insiste sur la stérilité de ces unions, dominées par le plaisir : ὁ δ' ἔλεγχος πρὸς οὐδὲν ἦν ὄφελος, ὑπὸ βιαιοτέρας νικωμένων ἐπιθυμίας (cf. Rom. I, 24), à propos des Sodomites (*De Abrah.* 135, M. II, 20); cf. ὁ δὲ παιδεραστής... τὴν παρὰ φύσιν (Rom. I, 26), ἡδονὴν διώκει (*De spec. leg.* III, 39; M. II, 306); cf. *De confus. ling.* 144, M. I, 426.

28) δοκιμάζειν, vérifier si on est digne, juger bon. ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει comme ἐν ὀργῇ ἔχειν (THUC. II, 65, 3) ou ἐν αἰσχύνῃ ἔχειν (XEN. *Cyr.* VI, I, 36) pour être en colère, être confus; donc ici « connaître ». Mais ἐπίγνωσις n'a pas dû être employé dans le sens de γνῶσις; il s'agit d'une connaissance plus approfondie; cf. I Cor. XIII, 12, pour le verbe, et la distinction de γνῶσις et de ἐπίγνωσις dans Justin, *Contre Tryph.* III, 5. Les païens ont dédaigné de prendre de Dieu une connaissance plus approfondie, Dieu les livre à une intelligence ἀδόκιμον (jeu de mots), c'est-à-dire qui ne saurait être approuvée par personne, disqualifiée. Le νοῦς n'est pas seulement l'intelligence spéculative, mais le principe des actions morales, ce qui a induit la Vg. à traduire *sensum* au lieu de *mentem.* C'est le principe raisonnable tout entier qui est dégradé. τὰ μὴ καθήκοντα, par opposition à τὰ καθήκοντα (XÉN. *Cyr.* I, II, 5), les devoirs, *officia,* comme le devoir est τὸ καθῆκον. Ce dernier terme était fort

ne convient pas, 29 étant remplis de toute injustice, méchanceté, avarice, malice, adonnés à l'envie, au meurtre, à la dispute, à la fourberie, à la malignité, semeurs de faux bruits, 30 calomniateurs, mal vus de Dieu, insulteurs, orgueilleux, fanfarons, ingénieux au

employé par les stoïciens; on en attribuait même la parenté à Zénon (Diog. Laërce, 25 et 108); d'ailleurs il appartenait à la langue de tout le monde. La raison, qui ne mérite plus son nom, se porte vers ce qui est contraire à la raison et indigne d'elle.

29-31) Cornely note avec raison que la Vg. ayant traduit ποιεῖν par *ut faciant* aurait dû commencer l'énumération par le nominatif, *repleti* etc.; en grec l'accus. suit naturellement αὐτούς comme apposition et ποιεῖν dont il est sujet. L'énumération comprend encore dans la Vg. *fornicatio* (v. 29) et *absque foedere* (v. 31). Ces deux mots retranchés, avec les meilleures autorités, on se demande s'il ne faudrait pas encore enlever δόλου (v. 29) avec A. Dans ce cas nous aurions une liste où chaque vice aurait un compagnon, tous allant deux par deux. On peut du moins constater des groupes de deux à cause de l'assonance, φθόνου φόνου, ἀσυνέτους ἀσυνθέτους (cf. I Tim. I, 9. 10 et II Tim. III, 5; Philon, *De sacr. Abelis et Caini*, 32; M. II, 268 s.). On peut aussi remarquer que quatre vices dépendent de πεπληρωμένους et cinq (ou quatre sans δόλου) de μεστούς. Viennent ensuite sept vices positifs et cinq négatifs; et il est à noter que la distinction se fait en séparant une paire. Il est difficile d'indiquer un ordre logique. Il semble pourtant que les quatre premiers défauts sont plutôt des dispositions mauvaises qui se manifestent par les cinq péchés qui suivent. Les qualifications qui viennent ensuite ont rapport aux relations des hommes entre eux.

29) Entre les deux premiers couples il y a plutôt *decrescendo*, car ἀδικία, injustice positive, est pire que πλεονεξία, cupidité, avarice qui peut conduire à l'injustice, et πονηρία, malice exercée, est pire que κακία, disposition au mal. — Le meurtre et la discorde sont comme encadrés entre les défauts dont ils proviennent, l'envie et la malveillance; de même que l'envie ou la jalousie, la κακοήθεια prend tout en mauvaise part : ἔστι γὰρ κακοήθεια τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν πάντα (Aristote, *Rhet.* II, 13). Aristote en a donc fait un vice spécial; mais le vulgaire l'entendait plus largement : κακοήθεια μέν ἐστι κακία κεκρυμμένη, κακοτροπία δὲ ποικίλη καὶ παντοδαπὴ πανουργία (*Ammon.* p. 80 dans le *Thesaurus*), donc une disposition générale à faire du mal. La ruse (δόλου) est un genre très étendu; elle est tout à fait coupable quand elle dégénère en fourberie ou en fraude. ψιθυρισταί, auteurs de médisances ou de calomnies quand on ne les profère qu'à voix basse.

30) καταλάλους indique la détraction plus ouverte.

θεοστυγεῖς, d'après Cornely, Sanday-Headlam, etc., ceux qui ont la haine de Dieu. C'est la traduction de la version latine suivie de Cyprien, *abhorrentes Deo;* c'est l'opinion de Théodoret : θεοστυγεῖς καλεῖ τοὺς ἀπεχθῶς περὶ τὸν θεὸν διακειμένους, d'Euthymius. On allègue surtout Clém. Rom. (*Ep.* XXXV, 5) qui emploie θεοστυγία au sens actif de la détestation de Dieu. Cependant le mot n'a jamais ce sens dans le grec profane; et surtout on ne voit pas pourquoi

mal, rebelles à leurs parents, [31] inconsidérés, inconstants, sont af-

Paul mettait un crime aussi énorme dans la série des châtiments de la raison; il serait plutôt cause de sa dégradation. Il faut donc traduire avec la Vg. *Deo odibiles* (de même *Pes.*), détestés de Dieu. Mais pourquoi ce terme dans la série des vices et des défauts? On ne peut l'expliquer que par la tradition scripturaire. Dieu hait spécialement l'orgueil et la détraction : μισητὴ ἔναντι Κυρίου καὶ ἀνθρώπων ὑπερηφανία (Eccli. x, 7); les Proverbes (vi, 16 s.) rangent parmi ce que Dieu hait : ὀφθαλμὸς ὑβριστοῦ, γλῶσσα ἄδικος... C'est bien le même contexte : θεοστυγεῖς est donc moins un défaut qu'une épithète qui se joint à certains défauts, presque une parenthèse. Les ὑβρισταί sont des insolents, peut-être même vis-à-vis de la divinité. L'ὕβρις attirait spécialement sa colère. D'après Aristote, c'est le défaut des aristocrates (*Pol.* IV [xi]). C'est naturellement aussi le défaut de ceux qui dominent ou aspirent à dominer; il dérive de l'orgueil. — Les ἀλαζόνες sont les fanfarons; *Vg.* : *elatos;* Cyprien : *jactantes sui;* Lucifer : *gloriantes.* Comme s. Paul ne semble avoir en vue que des défauts graves — on songera moins au *miles gloriosus* de Plaute qu'à une certaine arrogance. D'après Philon, c'est le désir de la gloire qui conduit à ce défaut (*De special. leg.* IV, 87; M. II, p. 350); il n'est donc pas ridicule, et peut facilement être offensant. D'après les stoïciens : *Jactatio est voluptas gestiens et se offerens insolentius* (Cic. *Tusc.* IV, ix, 20).

Ici encore nous avons, avec les trois dernières épithètes, un ordre décroissant. L'ordre qui va du moins grave au plus grave a été esquissé par le pythagoricien Callicratidas (*ap.* Stob. *Flor.* t. lxxxv, 16, cité par Field, *Notes on the translation of the N. T.* p. 152) : ἀναγκα γὰρ τὼς πολλὰ ἔχοντας τετυφῶσθαι πρᾶτον, τετυφωμένως δὲ ἀλαζόνας γίγνεσθαι· ἀλαζόνας δὲ γενομένως, ὑπερηφάνως ἦμεν... ὑπερηφάνως δὲ γενομένως, ὑβριστὰς ἦμεν.

— ἐφευρετὰς κακῶν forme difficilement couple avec ce qui suit. Si ἀλαζόνες indiquait seulement les fanfarons, on pourrait penser à ceux qui inventent des fautes dont ils se chargent eux-mêmes par gloriole, les fanfarons du crime. Mais ce défaut n'est peut-être pas assez commun pour être signalé ici. Je pense que Paul vise celui que Philon nomme κακομήχανος (*De sacrificiis Abelis et Caini,* 32; M. I, 166), inventeur d'odieuses machinations, plutôt que celui qui invente par raffinement de nouvelles manières de pécher (contre *Cornely*). On peut comparer aussi ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθὸν ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν *Didakè,* v, 2), ceux qui veillent non pour le bien, mais pour le mal.

— γονεῦσιν ἀπειθεῖς ouvre la série des vices négatifs. Philon, *De ebrietate* 17 s.; M. I, 360 : νόμου κελεύοντος, εἰ τύχοι, τοὺς γονεῖς τιμᾶν, ὁ μὲν μὴ τιμῶν ἀπειθής. Les païens regardaient le respect des parents comme l'un des premiers préceptes de la loi divine : Esch. *Suppl.* 707 ss.; *Eum.* 269 ss.; Eur. *frag.* 852 s. [Nauck]; Pind. *Pyth.* VI, 23 ss.; Xén. *Memor.* IV, iv, 19 s. Chez les Romains anciens l'obéissance était due au père durant toute sa vie. Les Juifs avaient le précepte du Décalogue, et le pseudo-Phocylide le mettait au second rang (v. 8) :

πρῶτα θεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας.

31) ἀσυνέτους forme jeu de mots avec ἀσυνθέτους. Il doit cependant avoir sa

fection, sans pitié. [32] Eux qui, connaissant bien ce que Dieu a prescrit, que ceux qui commettent ces sortes d'actions sont dignes de mort, non seulement les font, mais encore approuvent ceux qui les commettent.

raison d'être. Comment est-ce un vice d'être « inintelligent »? C'est que si les Grecs analysent selon l'ordre humain, Paul, comme les anciens sapientiaux, se place toujours au point de vue de Dieu. Il s'agit de ceux qui n'ont aucune ouverture pour les choses religieuses; le mot grec rend tantôt כְּסִיל tantôt נָבָל qui ont ce sens; cf. Ps. xci (xcii), 6; Sap. i, 5; xi, 15; Eccli. xv, 7. Dans ce dernier texte (hébr. אנשי כזב), les ἀσύνετοι sont ceux qui ne comprennent pas la Sagesse divine; cf. ἀφροσύνη Mc. vii, 22. Si Paul a visé un sens un peu spécial qui rentre dans le contexte, Euthymius l'a bien indiqué en traduisant ἀσυνειδήτους, les gens sans conscience, ou du moins sans délicatesse de conscience, qui n'envisagent pas leurs actions selon leur portée religieuse. D'ailleurs on a un exemple où le mot marque un défaut moral plutôt qu'intellectuel (*Moulton* et *Milligan*). — ἀσυνθέτους a été traduit *incompositos* par la *Vg.* selon le sens philosophique du mot, « simple », par opposition à ce qui est composé. Dans Démosthène (383, *De fals. leg.* 136) le sens paraît être « inconstant », sur lequel on ne peut compter en politique, versatile : ὡς ὁ μὲν δῆμός ἐστιν ὄχλος, ἀσταθμητότατον πρᾶγμα τῶν πάντων καὶ ἀσυνθετώτατον. Cf. Polyb. *Exc. Vat.* p. 434 (*Thes.*) : ἡ πρὸς τὸν βίον ἡμῶν ἀσύνθετος τύχη. L'inconstance touche facilement à l'infidélité; on a même traduit : « infidèles à leurs engagements » (συνθῆκαι), *fœdifragi*, comme dans Jer. iii, 7. 8. 10. 11 (pour rendre les sens de בָּגַד) en parlant d'une épouse infidèle ou plutôt perfide.

ἀστόργους, *sine affectione* (*Vg.*), ne s'entend probablement pas des parents, déjà nommés. Les hommes ne s'aiment pas entre eux; chacun pour soi. A la suite de ce mot, quelques témoins ajoutent ασπονδους, soit d'après II Tim. iii, 3, soit comme glose de ἀσυνθέτους.

ἀνελεήμονας, sans pitié, sans miséricorde; ce mot ajoute au précédent l'idée d'une infortune à laquelle on demeure insensible.

32) La liste des vices achevée, ce verset se rattache au v. 28, et explique comment il faut comprendre le νοῦς ἀδόκιμος. Ce n'est point une erreur excusable, ni même une erreur purement intellectuelle. Car les païens connaissaient la règle morale qui est comme une loi promulguée, un droit fixé (δικαίωμα) par Dieu, et même ils le connaissaient nettement, ἐπιγνόντες, et qu'il consistait pour les prévaricateurs en une menace de mort. La difficulté est que la mort naturelle n'était pas promulguée pour toutes ces fautes dans la loi de Moïse, ni à plus forte raison dans les lois des gentils. Mais nous ne sachons pas non plus qu'elles aient parlé de la mort éternelle comme d'un châtiment, au sens de l'ἀπώλεια des Ps. de Salomon (ii, 35; iii, 13; ix, 9; xiii, 10; xiv, 6; xv, 10. 11; xvi, 5).

Paul veut dire simplement que ceux qui s'adonnent aux vices dans l'excès où ils sont pleinement répréhensibles méritent la mort, ne sont pas dignes de vivre.

Les païens connaissent donc la loi morale et sa sanction; or ils la méprisent au point que non seulement ils commettent le mal, ce qui peut s'expliquer, sinon s'excuser, par la passion, mais qu'ils approuvent ceux qui le commettent. C'est ainsi que la pensée de Paul a été comprise par les Pères grecs : ὁ μὲν γὰρ ποιῶν, μεθύων τῷ πάθει, ἡττᾶται τῆς πράξεως· ὁ δὲ συνευδοκῶν, ἐκτὸς ὢν τοῦ πάθους, πονηρίᾳ χρώμενος, συντρέχει τῷ κακῷ (*Apollinaire,* dans la *Catena* de Cramer). Mais il faut pour cela atténuer le péché d'action et supposer une gravité spéciale au péché de complaisance. De sorte que la pensée n'est tout à fait juste que si l'on prend la situation de la société dans son ensemble. Les philosophes qui favorisaient l'idolâtrie sans y croire étaient assurément très coupables, et de même les écrivains qui glorifiaient le vice contre nature. L'applaudissement qu'il trouvait dans les cercles élégants de la société ancienne était certainement la marque d'une corruption raffinée et invétérée.

Parlant de ceux qui s'associent pour se livrer à leurs vices, Philon les compare à des convives qui payent chacun leur écot. Celui qui recueille les contributions est le plus coupable, parce qu'il ne se contente pas d'être injuste, il s'associe aux injustices des autres, tantôt par ce qu'il propose, tantôt par ce qu'il entend les autres proposer : τὸν δὲ κομίζοντα τὰς συμβολὰς καὶ ταύτῃ μάλιστ' ἄν τις αἰτιάσαιτο, ὅτι οὐ μόνον ἀδικεῖν, ἀλλὰ καὶ συναδικεῖν ἔγνωκεν ἑτέροις ἀξιῶν τὰ μὲν αὐτὸς εἰσηγεῖσθαι, τὰ δ' εἰσηγουμένων ἄλλων ἀκροᾶσθαι (*De ebrietate*, 25; M. I, 361).

On peut lire aussi, sur cette complicité du public qui marque une déchéance plus profonde des mœurs, Salvien, *De gubern. Dei,* lib. VII : *per publicam sceleris professionem fiebat etiam scelus integrae civitatis; videbat quippe haec universa urbs, et patiebatur; videbant judices, et acquiescebant; populus videbat, et applaudebat; ac si diffuso per totam urbem dedecoris scelerisque consortio, et si hoc commune omnibus non faciebant actus, commune omnibus faciebat assensus.*

Lorsque Paul fait appel à la conscience morale des païens, il fait sans doute allusion aux plus nobles d'entre eux qui prêchaient la vertu, les philosophes stoïciens et cyniques. Leur sévérité morale était même parfois plus austère que celle des Juifs, puisque le monde gréco-romain ne connaissait pas la polygamie légale. Ils n'admettaient pas, en dépit des opinions plus larges qui régnaient autour d'eux, qu'un maître pût avoir des relations avec sa servante. Ils allaient jusqu'à nommer adultère le mari qui, dans ses relations avec sa femme, ne poursuivait que le plaisir : μοιχὸς τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς πᾶς ὁ ἀκόλαστος. Μηδὲν ἕνεκα ψιλῆς ἡδονῆς ποίει (SEXT. EMP. 231-232 *Elt.*).

Dans WW., le texte est : *non solum ea faciunt sed et consentiunt facientibus,* donc comme le grec. La *Vg.-Clém.* a : *et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*, où l'addition des *qui* donne un sens tout autre : sont dignes de mort non seulement ceux qui font le mal, mais encore ceux qui s'y associent en l'approuvant. WW. citent de nombreux mss. de Vg. plus *c d*[3] dem. *e g Orig.-int.* (IV, 474), *Cypr., Lucif., Pel., Aug.* (III, 2. 904; IV, 553; IX, 14) etc.

Ce changement vient probablement de ce que le texte grec a paru difficile à entendre; on l'a remplacé par une pensée plus courante, applicable à un plus grand nombre de cas particuliers.

Ordinairement ceux qui font le mal sont plus coupables que ceux qui approuvent, peut-être par respect humain, mais la culpabilité de ces derniers est souvent très grave, et c'est ce qu'on a voulu affirmer. Cette leçon est presque uniquement latine, mais se trouve dans B : ποιουντες et συνευδοκουντες.

La conjecture critique qu'on vient d'exprimer se trouve en toutes lettres dans Isid. IV, 16 : τινὲς μὲν οὖν μὴ νοήσαντες τὸ εἰρημένον, ἀλλ' ὥσπερ σὺ διαπορήσαντες καὶ παραπεποιῆσθαι τὰς λέξεις τὰς ἀποστολικὰς νομισάντες, οὕτως αὐτὰς ἡρμήνευσαν· οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτὰ ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες τοῖς πράττουσιν, οὕτω γὰρ εἶχεν, ἔφασαν, τὸ παλαιὸν ἀντίγραφον, ἵνα μεῖζον ᾖ τὸ ποιεῖν τοῦ συνευδοκεῖν (apud Ti.; cf. *Œc.*, *Épiph.*). La phrase étant ainsi terminée par des participes, il manquait un verbe défini. Cependant peut-être ne l'aurait-on pas suppléé (il manque à B), si l'on n'avait éprouvé une autre difficulté à comprendre comment les païens avaient su que ces crimes ou défauts — surtout s'il s'agit de toute la liste — étaient dignes de mort. Le contraire paraissait en effet plus vraisemblable, puisque les païens n'attachaient pas grande importance à plusieurs au moins de ces transgressions. On a donc inséré soit ουκ ενοησαν (D E), soit ουκ εγνωσαν (G 8pe), soit ου συνηκαν (15). Toutes ces leçons viennent encore du latin, *non intellexerunt* (*d e Vg.-Clém., Orig., Cypr., Lucif., Ambrosiaster*). D'ailleurs la tradition latine ou romaine remonte jusqu'à Clément Romain : οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν· οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτὰ ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς (XXXV), mais, en présence de la tradition grecque, il faut conclure que Clément ne citait pas textuellement; les termes de Paul, plutôt que sa pensée, se présentaient à sa mémoire, et il a pu les grouper différemment dans un sens différent, mais encore juste.

Enfin le latin avait rendu δικαιωμα par *justitiam*. Voici l'explication de la *Vg.-Clém.* par Thomas : *quia cum cognoscerent Deum justum... non crediderunt quod pro peccatis poenam inferret... Dignum est enim quod anima quae deserit Deum, a corpore suo deseratur per mortem corporalem; et finaliter deseratur a Deo per mortem aeternam.*

Note sur les conséquences de l'erreur religieuse par rapport a la morale. — I. Le rapport entre la connaissance et l'action, entre l'intelligence et la volonté, est un des problèmes les plus ardus de la philosophie morale. Socrate exagérait le primat de l'intelligence, et enseignait qu'un homme éclairé sur la vérité des choses ne pécherait pas. Cela n'est vrai que de cette lumière infinie qui donnant pleine et surabondante satisfaction à l'intelligence fixe en même temps la volonté dans le bien. Toute autre connaissance n'empêche pas le jeu du libre arbitre. Aussi l'erreur des gnostiques, héritiers de la théorie de Platon accueillie déjà par le stoïcisme, fut d'estimer que la réforme religieuse et morale était suffisamment assurée par la possession de la science, le reste étant de peu d'importance ou suivant naturellement. Paul n'est pas tombé dans ce travers. Mais il a apprécié comme il convenait l'importance de la vérité religieuse comme base de la moralité. Du point de vue des Israélites, il suffisait de dire que quiconque s'attachait au

Dieu d'Israël était fidèle à sa loi; pour l'observer il fallait la connaître. C'est dans ce sens qu'Osée a dit : « Il n'y a ni fidélité, ni charité, ni connaissance de Dieu, dans le pays. On jure, on ment, on tue, on vole, on commet l'adultère, on exerce la violence, et les attentats sanglants touchent aux attentats... mon peuple a péri manque de connaissance » (Os. IV, 1-6, trad. *van Hoonacker*). Mais Paul n'a pas reproché aux païens de n'avoir pas connu le Dieu d'Israël; c'est le Dieu créateur qu'ils auraient dû reconnaître. Sur quoi on aurait pu raisonner ainsi. Reconnaître le Dieu créateur, c'est reconnaître un Dieu spirituel. Ayant créé l'homme à son image, il lui a donc donné une âme intelligente, capable de discerner le bien du mal, une âme immortelle qui devra un jour lui rendre compte de ses actes. Qui méconnaît au contraire la nature de Dieu, méconnaît la nature humaine, la dignité de ses actes et leur sanction. Mais on ne voit pas que l'Apôtre ait suivi cette voie qui est celle du concours apporté par la volonté humaine. Il remonte à la cause première. Manifestement il suppose pour toute la durée de l'humanité le besoin de la grâce qu'il proclame si nettement quand il s'agit des chrétiens. L'homme a méconnu Dieu, il a été abandonné par lui, livré par lui à ces passions honteuses dont le germe était en lui. Et il ne faut point oublier que Paul parle de la société. S'il s'agit d'un particulier, on constatera le plus souvent que si ses idées sur Dieu s'altèrent, c'est après qu'il s'est laissé aller à ses passions. Philon l'avait remarqué : ἐν τῷ φαύλῳ ἡ ἀληθὴς περὶ θεοῦ δόξα ἐπεσκίασται καὶ ἀποκρύπτεται (*Leg. alleg.* III, 7; M. 88); dans la cité du mal l'âme déjà dépravée s'attaque aux choses célestes et se lance dans des erreurs sur Dieu, sur la nature (*De confus. ling.* 114; M. 422) pour aboutir au polythéisme et à la doctrine du plaisir. Paul Bourget a analysé dans « Le démon de midi » comment la passion obscurcit même dans l'esprit la vérité connue jadis et aimée. Mais cette genèse des erreurs en sens inverse de celui de Paul n'empêche pas la parfaite réalité de son observation générale. Il a noté la situation des hommes « dans les désirs de leurs cœurs » (I, 24), ce qu'il expliquera plus tard avec tant de pathétique (ch. VII). Attiré vers le mal, l'homme ne peut compter sur le secours du Dieu qu'il a méconnu. Les idoles qu'il s'est faites ne pourraient que l'entraîner davantage par leurs exemples. L'erreur religieuse de la société dans laquelle il se meut est donc vraiment la cause de sa chute et surtout d'une chute si profonde.

L'enchaînement des fautes, allant de l'erreur religieuse au désordre moral, et le caractère de châtiment du désordre moral sont les points qui réunis distinguent la doctrine de Paul des théories analogues. Dans Philon, la connexion intime des vertus et des vices est bien comprise, mais dans l'ordre humain philosophique : « De même qu'au soleil l'ombre suit le corps, l'honneur rendu au vrai Dieu entraîne nécessaire-

ment la communication des autres vertus... puisque au contraire on voit ceux qui s'écartent des lois sacrées, sans frein, sans honneur, injustes, effrontés, insouciants, malveillants, coutumiers du mensonge et du parjure, vendant leur liberté pour boire » etc. (*De virtutibus, de paenitentia,* 182; M. II, 406). Il a dit encore : πηγὴ δὲ πάντων ἀδικημάτων ἀθεότης (*De decal.* 91; M. I, 196) comme Silius Italicus chez les païens (IV, 792) : *heu primae scelerum causae mortalibus aegris Naturam nescire deûm.* Dans le livre de la Sagesse, comme dans Paul, « le culte des viles idoles est le principe, la cause et la fin de tout mal » (Sap. xiv, 27). Mais si le désordre religieux et le désordre moral appellent tous deux le châtiment, il n'est pas dit que le second soit déjà en quelque manière le châtiment du premier. Ce n'est que dans la doctrine de Ben-'Azzaï, contemporain d''Aqiba, mais plus jeune, qu'on trouve quelque chose de semblable : « le précepte (accompli) entraîne le précepte, et la transgression entraîne la transgression, car le précepte est le salaire du précepte, et la transgression le salaire de la transgression » (*Pirqê Aboth,* iv, 2). Encore est-il que la causalité divine est ici beaucoup moins marquée.

D'ailleurs Paul n'a fait appel pour expliquer l'état moral du monde ni au mépris ou à l'oubli de la révélation primitive, ni à sa théorie du péché originel. Au début de l'épître, et raisonnant sur les gentils pour être compris par eux, il n'a rien dit qu'un gentil croyant en Dieu ne dût suivre aisément.

II. Le concept de Paul nettement perçu, nous n'avons pas à prouver qu'il résulte des principes du christianisme; personne ne le nie. C'est un prélude parfaitement approprié à la doctrine de l'Épître sur la grâce. Mais on objecte qu'il n'est pas exact historiquement que les religions anciennes aient été une cause d'immoralité. Il existe même aujourd'hui toute une école d'après laquelle les religions allaient en se perfectionnant, si bien qu'à la fin elles enseignaient une morale à peine inférieure à celle du christianisme et plus rationnelle. Or nous concédons que la pénétration des religions par la philosophie leur fut en effet fort utile, car elle les orienta vers un idéal moral. Mais cette orientation nouvelle ne joua un rôle social qu'au temps d'Auguste. Auparavant les religions n'avaient pas grand'chose à faire avec la morale. L'idée que les dieux punissaient le crime se maintenait plus ou moins dans les âmes comme une affirmation indestructible de la conscience; elle ne se rattachait à aucun culte particulier. En elles-mêmes les religions positives faisaient abstraction de la morale et avaient le privilège de la braver d'au moins trois façons caractéristiques. Il y avait d'abord les histoires mythologiques, que les philosophes expliquaient comme ils pouvaient, mais qui étaient pour le vulgaire d'un détestable exemple, comme on le voit par les jeunes gens de la comédie gréco-

latine. La religion avait de plus le privilège des images obscènes. Enfin elle avait le privilège des discours obscènes (1), et dans des rites où l'on n'admettait que des femmes mariées honorables (2). Leur système très compliqué de purifications avant d'aborder les temples ne suggérait pas l'idée de la pureté de l'âme. Celle-ci n'apparut guère qu'au IIᵉ siècle avant notre ère, sous l'influence de la philosophie. On allègue les mystères. Mais les mystères n'avaient aucune exigence morale. On en croira M. Loisy, disant d'Éleusis : « L'immortalité demeure le privilège des initiés, et si l'idée de rétribution selon les mérites se fait jour peu à peu, en partie par suite de l'influence orphique, la croyance commune s'en tient à l'idée du sacrement qui vaut aux initiés le bénéfice des joies éternelles, idée proprement religieuse, d'où se dégagera celle du salut par la foi, et avec laquelle la conception rationnelle d'une rétribution proportionnée au mérite, c'est-à-dire, au fond, le salut par les œuvres, est en contradiction latente » (*Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1913, p. 224). Aussi bien Paul a-t-il parlé de l'idolâtrie, selon la tradition ancienne des Hébreux, et par là il entendait sans doute le culte normal du polythéisme qui était en effet rendu à des idoles. De ce culte à l'immoralité la pente était naturelle. Qu'on songe à la résistance opposée par les mauvais instincts à la prédication chrétienne!

III. On serait cependant porté à juger trop sombres les couleurs de son tableau sur les Romains de la décadence. Mais il n'entendait pas établir le bilan des vertus et des vices. Pour prouver que l'humanité avait besoin d'une nouvelle justice, il fallait étaler ses plaies. C'est ce qu'a fait l'Apôtre, sans s'appliquer au détail des causes, des actions et des réactions, sans rendre le spectacle plus attrayant par l'opposition de certains contrastes. Il est, à son ordinaire, tout entier à ce qu'il veut démontrer. Sans parler des satiriques, les moralistes ne sont guère moins sévères. Cela nous dispense d'esquisser l'état moral du monde romain sous Néron, mais il faut insister sur la forme que Paul a donnée à sa démonstration.

Le réquisitoire comprend deux parties : la première est relative à la luxure (I, 26-27), la seconde a l'aspect d'un catalogue de vices (I, 28-31) (3). D'ordinaire la luxure est le principal élément des énumérations de vices. L'originalité de Paul est d'avoir distingué deux catégories : ce qui

(1) Aristote avait le noble courage — on le nommerait aujourd'hui le Père La Pudeur — d'exclure de la cité les discours obscènes : Ὅλως μὲν οὖν αἰσχρολογίαν ἐκ τῆς πόλεως... δεῖ τὸν νομοθέτην ἐξορίζειν, mais il autorisait dans le culte des dieux le τωθασμός qui est bien une αἰσχρολογία et les images obscènes : Ἐπιμελὲς μὲν οὖν ἔστω τοῖς ἄρχουσι μηθὲν μήτε ἄγαλμα μήτε γραφὴν εἶναι τοιούτων πράξεων (sc. ἀσχημόνων) μίμησιν, εἰ μὴ παρά τισι θεοῖς τοιούτοις οἷς καὶ τὸν τωθασμὸν ἀποδίδωσι ὁ νόμος (*Pol.* VII, XVII, 7 et 8).

(2) Aux Thesmophories.

(3) Cf. *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains*, dans *RB*. 1911, p. 534-549.

est contre la nature, et ce qui est contre le devoir. Son but, en effet, était de convaincre les hommes qu'ils étaient sortis de la voie que leur raison aussi bien que la nature avaient tracée. Cette déviation elle-même n'était explicable que si le Créateur avait abandonné sa créature. Aussi, dans la première partie du réquisitoire, s'en tient-il aux péchés de luxure qui sont formellement contre nature, et, comme nous l'avons noté d'après s. Thomas, contre la nature animale de l'homme dans une fonction où la nature sensible joue un si grand rôle.

La seconde partie a ce caractère général qu'elle convainc les hommes de s'être écartés du devoir (τὰ καθήκοντα). Il est difficile de comprendre l'opportunité du détail.

Les épîtres paulines contiennent d'autres exemples de ces énumérations (XIII, 13; I Cor. V, 10-11; VI, 9-10; II Cor. XII, 20-21; Gal. V, 19-21; Eph. IV, 31; V, 3-4; Col. III, 5-8; I Tim. I, 9-10; II Tim. III, 2-5), destinées à prémunir les fidèles. Il était tout naturel que l'Apôtre plaçât sous leurs yeux les fautes auxquelles leurs compatriotes étaient le plus enclins. C'est ainsi qu'il dit à ceux de Corinthe, la cité des plaisirs faciles : « Ne vous y trompez pas : ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni ceux qui recherchent les jeunes gens, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les insulteurs, ni les hommes de proie ne posséderont le royaume de Dieu » (I Cor. V, 9-10). Ayant expérimenté le péril que causait aux nouveaux convertis l'esprit de dissensions et de disputes de cette ville grecque, il craignait de trouver parmi eux « discorde, envie, animosité, dispute, détractions, faux rapports, enflure, agitations » (II Cor. XII, 20-21). Les avis adressés à ceux d'Éphèse, de Colosses et aux Galates semblent aussi des remèdes appropriés au tempérament plus tapageur des Asiatiques et des Galates.

Dans l'épître aux Romains, l'Apôtre n'avait pas les mêmes préoccupations. Il voulait marquer le point où était descendu le monde païen tout entier. Il n'avait donc pas à énumérer les défauts propres au peuple romain. Les péchés de luxure étant déjà relevés, son énumération, assez longue, se borne néanmoins à ce qui est contraire à la justice et à la charité. Si l'orgueil occupe une grande place, — « insolents, orgueilleux, fanfarons », — c'est moins comme défaut romain que comme principe de désordre social, car le caractère de tous ces défauts, c'est bien d'être anti-sociaux. En dépit de la philosophie, la raison ne dominait pas dans les âmes; en dépit de la domination romaine, la paix et le bon accord ne régnaient pas, même à l'extérieur.

L'analyse des vices suppose une certaine culture philosophique. On trouve plusieurs catalogues plus ou moins analogues dans Philon. L'un d'eux a le même point de départ. « De même, dit Philon, que les honneurs rendus au vrai Dieu amènent le concours de toutes les vertus, ainsi que l'ombre suit le corps au soleil,... de même ceux qui s'écartent

des lois sacrées se montrent incorrigibles, impudents, injustes, dépourvus de respect, petits esprits, amis des querelles, coutumiers du mensonge et du parjure, trafiquant de la liberté pour des mets, des vins, des sauces, du luxe, prompts aux jouissances du ventre et à la luxure (1). »

Mais les ressemblances sont trop vagues pour qu'on puisse conclure à une dépendance de Paul. Il ne s'est pas inspiré du livre de la Sagesse (Sap. XIV, 23-26), et il ne dépend pas non plus des listes de vices qu'on trouve dans s. Matthieu (XV, 19) et dans s. Marc (VIII, 21). Encore moins pourrait-on soupçonner dans son texte une influence stoïcienne. Il est très remarquable qu'il reproche aux gentils de manquer de miséricorde; ils sont ἀνελεήμονες. Le mot est très rare. Or la pitié était, d'après les Stoïciens, une maladie de l'âme dont il importait de se guérir.

Donc le catalogue des vices dans l'épître aux Romains n'est ni trop nettement philosophique, ni motivé par des circonstances spéciales, comme dans les autres épîtres qui ont un caractère moins didactique. Il en résulte bien que lorsque les hommes ne possèdent plus la faveur de Dieu, ils deviennent ennemis les uns des autres. La leçon n'atteignait pas les Romains directement, mais comme responsables de l'ordre social qu'ils se flattaient de maintenir et qui ne peut subsister sans le principe intérieur de l'amour de Dieu et du prochain. Et il faut bien convenir que l'amour du prochain était aussi rare alors que l'amour de Dieu, malgré de belles vertus humaines dans la famille et dans la cité. La société avait encore des éléments de stabilité; mais les causes de dissolution étaient nombreuses, et le pire était que, si le pouvoir social maintenait ses menaces de mort, l'opinion publique donnait trop souvent raison aux coupables. C'est cette contradiction, cette déviation qui montre clairement aux yeux de Paul la nécessité d'un ordre nouveau en vue du salut.

(1) *De virtutibus* [*de paenitentia*], 182; Mangey, II, 406; cf. une liste de cent quarante-sept épithètes dans *De sacrificiis Abelis et Caini* (Mangey, II, 268 s.).

CHAPITRE II

1 Aussi tu es inexcusable, ô toi, qui que tu sois, qui juges; car en jugeant l'autre, tu te condamnes toi-même, car tu fais les

Les Juifs non plus ne sont pas dans la voie du salut, en dépit de leurs prétentions a une situation privilégiée, ii, 1-iii, 8. — Nous pensons que Paul commence ici la seconde partie de sa proposition : l'humanité n'est pas dans la voie du salut. Il l'a constaté pour les gentils; il l'affirme des Juifs et les poursuit d'échappatoire en échappatoire, c'est-à-dire en leur prouvant que leurs privilèges ne les dispensent pas de la pratique de la loi morale, qui est seule décisive au jugement de Dieu. D'excellents commentateurs, Cornely, Zahn, Kühl, comprennent les choses autrement. D'après eux Paul s'adresse toujours aux hommes en général, parmi lesquels, on ne sait comment, les Juifs sont introduits mêlés aux autres à partir de ii, 1. Ils n'entrent en scène seuls qu'au v. 17, lorsqu'il est question de leur privilège. Avec saint Thomas, Lipsius, Lietzmann, Jülicher, nous pensons que l'homme du v. 2 est déjà un Juif. Et en effet il est question des Juifs aux vv. 9 et 10 sans aucune modification du thème ni avant ni après. Si le juif est nommé au v. 17, il était déjà question de lui depuis le v. 9. Il est certain que le début du chap. ii est fort abrupt. Mais le hiatus entre i, 32 et ii, 1 s'explique précisément parce que Paul passe d'un sujet à un autre. Pourquoi interpeller si vivement un homme quelconque qui jugerait les autres et ferait ce qu'il condamne? C'est un cas assez odieux de culpabilité, mais un cas particulier que rien ne mettait en avant. Or tout le monde concède que Paul a en vue les gentils, puis les Juifs; toute la question est de savoir quand les derniers entrent en scène. Le seul point d'entrée est précisément ii, 1. Pendant que l'Apôtre met le doigt sur les plaies des gentils, il se sent approuvé par le Juif; pour un peu celui-ci le pousserait à prononcer une condamnation plus sévère. C'est alors que se retournant vers lui Paul l'apostrophe à son tour. Dans un discours, l'attitude des auditeurs aurait amené cette péripétie; or Paul parle comme s'il avait sous les yeux ceux dont il parle. C'est de la *diatribè* écrite.

mêmes choses, toi qui juges. [2] Or nous savons que le jugement de Dieu, conforme à la vérité, atteint ceux qui commettent ces sortes

S'adressant donc à un Juif, représentant la nation qui censure si facilement les gentils sans se censurer elle-même, Paul établit d'abord qu'ils ne sont pas dans une situation meilleure que les gentils, puisqu'en définitive le jugement sera prononcé d'après les œuvres (1-11). Puis il suppose que les Juifs allèguent leurs privilèges, la Loi, la circoncision, les Écritures, et il montre que ces institutions divines ne sauraient les exempter du jugement qui attend les gentils. Car les gentils eux aussi ont une loi, et c'est d'après la loi qui s'impose à lui que chacun est jugé (12-16). Le Juif qui a la Loi par excellence n'est que plus coupable s'il la viole (17-24). En vain alléguerait-il la circoncision; la vraie circoncision est celle du cœur (25-29). Quant aux Écritures, elles renferment des promesses que Dieu saura tenir sans manquer pour cela à son attribut de juste juge (III, 1-8).

1-11. Celui qui se donne comme censeur des autres, ne sera pas épargné, car le jugement sera le même pour tous.

1) διό lie à ce qui précède. Puisque les païens sont coupables de n'avoir pas suivi la vérité, toi qui juges, et qui par conséquent estimes en savoir davantage, tu es inexcusable si tu tombes dans les mêmes fautes. Il était fréquent, dans la diatribè stoïcienne, de faire intervenir un interlocuteur. Dans Épictète souvent ἄνθρωπε ou ὦ ἄνθρωπε (*Diss.* II, 17, 33). Ce personnage fictif était quelconque. C'est l'impression que fait d'abord celui que Paul interpelle; mais on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il s'adresse à un représentant du judaïsme. Il ne le nomme pas tout d'abord pour ne pas l'effaroucher et gagner son assentiment, jusqu'au moment où il se dévoile, v. 17, un peu comme Nathan disant à David : tu es cet homme (II Sam. XII, 7). D'après Cornely, Paul s'adresse à tout le monde, païens et Juifs, sauf à prendre les Juifs plus directement à partie au v. 17. Mais ce sont bien les Juifs qui s'étaient érigés en juges sévères du paganisme : *Aut quando non peccaverunt in conspectu tuo qui habitant terram?* (IV Esd. III, 35), et, dès le début, Paul suppose chez le censeur des raisonnements par rapport à Dieu qui ne pouvaient appartenir qu'à des Juifs, d'ailleurs mal avisés. — Noter la nuance de κρίνειν et de κατακρίνειν. Paul ne prétend pas que tous les Juifs commettent tous ces excès, il suffit qu'un bon nombre commette des fautes graves.

La *Vg.-Clém.* a *quae judicas; quae* devrait être changé en *qui* avec WW.

2) οἴδαμεν, langue commune pour ἴσμεν. D'après la leçon du grec au chap. précédent (I, 32) cette connaissance est un bien commun à toute l'humanité : nous tous, en tant qu'hommes, savons. οἴδαμεν δέ est plus autorisé que οἴδαμεν γάρ (*Vg.*), et convient mieux pour le sens. C'est le début d'une chaîne de raisonnements, non la conséquence de ce qui précède. Le prédicat de κρίμα n'est pas ἔστι (nous savons qu'il existe un jugement), mais

d'actions. [3] Et tu estimes, ô toi qui juges ceux qui commettent ces sortes d'actions et qui les fais toi-même, que tu échapperas au jugement de Dieu? [4] ou méprises-tu la richesse de sa bonté, et de sa patience, et de sa longanimité, ignorant que la bonté de Dieu t'invite au repentir? [5] et alors par ton endurcissement et par ton cœur impénitent, tu t'amasses un trésor de colère au jour de la colère et

κατὰ ἀλήθειαν, c'est-à-dire nous savons que le jugement se règle sur la vérité ou la réalité des faits, menaçant ceux qui commettent le mal. Pour le moment le jugement n'est que suspendu sur leur tête.

La *Vg.* a *enim* après *scimus*, répondant au grec γάρ assez soutenu. Avec cette leçon, Paul se placerait sur le terrain du judaïsme, mieux instruit de la justice de Dieu.

3) Si donc tu continues à pécher, ce ne peut être qu'à cause d'une étrange aberration qui doit avoir son origine dans l'une ou l'autre erreur. D'abord penserais-tu sérieusement que tu échapperas au jugement de Dieu? L'hypothèse n'est pas soutenable; mais elle serait encore plus absurde s'il s'agissait d'un homme quelconque qui aurait personnellement la prétention d'échapper au jugement. Le Juif pouvait alléguer les privilèges promis à Israël. Les rabbins n'hésitaient pas à menacer les Juifs coupables de la Géhenne, mais on espérait que tout s'arrangerait et on maintenait le principe que « tout Israël a part au monde à venir » (*Sanh.* x, 1). Cependant Paul n'insiste pas sur une erreur aussi grossière; puisque le Juif juge ceux qui commettent ces actes, il sait donc qu'ils sont coupables et qu'il sera jugé lui aussi pour les avoir commis.

4) Serait-ce donc qu'il se fait illusion sur les raisons du délai qui lui est accordé? Même tournure vi, 3; I Cor. ix, 6, pour presser vivement l'adversaire (cf. Épict. *Diss.* I, 6, 32 : ἢ τί οἴει...). Si l'erreur spéculative est moindre dans cette seconde hypothèse, elle suppose une basse disposition morale. Auprès de certains caractères, la bonté n'engendre que le mépris; ils s'imaginent qu'on les ménage par faiblesse ou parce qu'on a besoin d'eux. Qui connaîtrait Dieu sans Israël? Il est dans l'intérêt du Maître de ménager ce fidèle serviteur. — Au contraire, d'après Paul, ce qui vient de Dieu est comme un écoulement de sa plénitude, de la richesse de sa bonté; il tolère avec patience, il attend pour punir. C'est cette bonté que le Juif méprise; il ignore ou plutôt méconnaît — car il ne devrait pas s'y tromper — qu'elle le pousse à faire pénitence comme tant de prophètes l'ont demandé.

L'Apocalypse de Baruch (xxi, 20) précise le mobile auquel obéissent les prévaricateurs : *Innotescat potentia tua illis qui putant longanimitatem tuam esse infirmitatem*, mais les coupables sont les païens.

Tandis que d'après le grec ἀγνοῶν, l'ignorance coupable du Juif explique ou du moins accompagne son mépris, la *Vg.-Clém.* en écrivant *ignoras*, suppose une troisième question; lire *ignorans* avec WW. Au début, lire *aut* plutôt que *an* (*Vg.-Clém.* et WW.).

5) La dureté, probablement de la tête, puisque le cœur est nommé ensuite,

de la manifestation du juste juger de Dieu, [6] qui rendra à chacun selon ses œuvres : [7] la vie éternelle à ceux qui se livrant avec persévérance aux bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur,

du col qui ne veut pas se courber. Le reproche était bien connu des Juifs : ἐπίσταμαι... τὸν τράχηλόν σου τὸν σκληρόν (Dt. XXXI, 27), μὴ ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν σκληρότητα τοῦ λαοῦ τούτου (Dt. IX, 27). Origène : *Cor durum ... cum mens humana velut cera frigore iniquitatis obstricta signaculum imaginis divinae non recipit ... intellectus vero bonus per crassitudinem cordis excluditur.* — θησαυρίζειν se dirait plutôt des bonnes œuvres qui sont un trésor dans le ciel (Mt. VI, 20); ici il est ironique, répondant à πλούτου v. 4. Les richesses de la bonté méprisée se changent en trésors de colère. Le jour du jugement est nommé le jour de colère (sans art., comme une sorte de mot composé), et non pas le jour du jugement, ἡμέρα κρίσεως (aussi sans art. Mt. XI, 12, etc.), parce qu'il entre dans la perspective à propos du coupable (Is. XIII, 9 : ἡμέρα Κυρίου... ἀνίατος θυμοῦ καὶ ὀργῆς), mais, pour le ramener à son caractère complet, Paul ajoute qu'il révélera combien Dieu est un juste juge; en effet δικαιοκρισία n'est pas tout à fait la même chose que δικαίας κρίσεως (II Thess. I, 5), marquant plus encore le caractère du juge que celui du jugement. SH. qui font cette remarque citent le mot dans les *Testaments des XII patriarches*, Lévi, III, 2; XV, 2, et dans la *Quinta* des Hexaples (Os. VI, 5); Lietzmann ajoute *OP.* **71**, col. 1, l. 4 : εὔελπις ὢν τῆς τοῦ σοῦ μεγέθους δικαιοκρισίας τυχεῖν (303 ap. J.-C.).

6) Paul exprime la justice de Dieu par une citation du Ps. LXI [LXII], 13 : ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, qui marque le futur, plutôt que de Prov. XXIV, 12 : ὃς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. C'est le principe fondamental de la sanction morale, dans le N. T. comme dans l'Ancien, et il ne faudra pas oublier que Paul lui-même l'a posé quand il discutera la valeur relative de la foi et des œuvres. Ici il oppose au Juif la nécessité de conformer sa vie à sa doctrine : au jour du jugement on sera jugé d'après les œuvres. Or il n'était pas disposé à faire en faveur du chrétien une exception qu'il refuse au Juif (Gal. VI, 7 ss.; I Cor. III, 13-15; IX, 17; II Cor. V, 10; IX, 6 ss.; Eph. VI, 8; Col. III, 24). Le bon sens païen n'admettait pas non plus qu'un voleur initié à Éleusis fût plus heureux dans l'autre vie qu'un homme vertueux non initié (DIOG. LAËRCE, VI, 39).

Le protestantisme moderne n'oserait s'approprier certaines paroles de Luther sur les œuvres; les luthériens prétendent seulement qu'on est sauvé *secundum testimonium operum, non propter opera, i. e. propter meritum operum* (apud *Weiss*), ce qui n'a rien à faire ici. Plus tard Paul comparera la foi et les œuvres de la Loi par rapport à la justification, question bien différente.

7) Joindre ζητοῦσιν à τοῖς μέν, tandis que ζωὴν αἰώνιον dépend de ἀποδώσει. Il est étonnant qu'Euth. s'y soit trompé en glosant : τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον, δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ἀποδώσει. — ὑπομονή se dit ordinairement du support des choses pénibles; le devoir est lourd, il faut y persévérer; cf. *patientia animi et corporis* (CIC.), l'exercice de l'esprit

et l'immortalité; [8] mais aux gens de chicane, et qui, indociles à la vérité, sont dociles à l'injustice, colère et indignation! [9] Tribulation et angoisse à toute âme d'homme qui pratique le mal, au Juif

et du corps. — δόξα et τιμή sont des attributs de Dieu, mais comme ἀφθαρσία est un bien que l'homme recherche pour lui-même, car il ne prétend pas rendre Dieu immortel, il en est de même de honneur et gloire; les trois termes sont le but des désirs du juste.

C'est donc la gloire et l'honneur auxquels il participera auprès de Dieu. Sur ce sens de δόξα, cf. Ps. Sal. II, 35; pour ἀφθαρσία dans le sens d'immortalité, Sap. II, 23 et IV Macch. IX, 22; XVII, 12 : ἀρετὴ δι' ὑπομονῆς δοκιμάζουσα· τὸ νῖκος ἐν ἀφθαρσίᾳ. — δόξα et τιμή ensemble dans I Pet. I, 7.

On lira volontiers *quaerentibus* au lieu de *quaerunt* (avec WW.), mais alors *qui* n'est-il pas de trop avant *secundum* etc.?

8) La phrase commence comme au v. précédent, mais se termine par une anacoluthe, ὀργή et θυμός au nomin., sous-entendu « les menacent ». La phrase est ainsi plus vivante; elle rebondit au lieu de se traîner derrière un verbe éloigné.

ἐριθεία, d'après Cornely un esprit mercenaire, parce que le mot vient de ἐριθεύω « travailler à gages ». Mais on peut admettre un autre ἐριθεύω dérivant bien d'ἔρις, au moyen « intriguer » (ARISTOTE, *Pol.* V, III, 9). D'ailleurs ce qui importe ici c'est moins l'étym. que l'usage de Paul, où ἐριθεία signifie esprit de dispute, brigue, contestation (II Cor. XII, 20; Gal. V, 20; Phil. I, 17; II, 3; cf. Jac. III, 14. 16). Il est même probable qu'on lui attribuait comme étym. populaire ἐρεθίζω qui dans Dt. XXI, 20 traduit *marah*, « se révolter, se montrer indiscipliné ». Cela s'appliquerait de préférence aux Juifs, non à cause des brigues dont Paul avait été victime, mais à cause de leur attitude constante envers Moïse et les Prophètes; cf. Act. VII, 52 : σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις ... ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε, passage qui rappelle Rom. II. Cet esprit de chicane est le principe de la désobéissance envers la vérité, que cependant les Juifs se targuaient de mieux connaître. L'antithèse de la vérité serait l'erreur, mais Paul marque aussitôt la chute morale, en opposant l'injustice à la vérité, comme dans I, 18. L'injustice, c'est-à-dire la désobéissance générale aux règles de la morale, est personnifiée comme la vérité; ce sont comme deux chefs dont on suit les étendards. — θυμός est la colère déchaînée.

Credunt est corrigé par Corn. en *obediunt; sunt* est omis par WW.

9) Ce verset et le suivant reprennent la même pensée dans l'ordre inverse, en partant du point où l'on est arrivé, le châtiment, pour revenir à la récompense. Le but de cette insistance est d'appliquer les principes aux deux grandes catégories des gentils et des Juifs. Le texte continue par le singulier, en sous-entendant « attendent » ou « menacent », comme au v. précédent (ἔσται). — θλίψις et στενοχωρία formaient une paire : Dt. XXVIII, 53. 55. 57; Esd. I, 1; Is. VIII, 22; XXX, 6; on est serré, et par conséquent tenu à l'étroit. Ici il s'agit d'une peine spirituelle, qui fait de même sentir son effet de l'extérieur à l'intérieur. — ψυχή complété par ἀνθρώπου n'est pas synonyme de

d'abord et au gentil; [10] mais gloire et honneur et paix à tout homme qui fait le bien, au Juif d'abord, et au gentil; [11] car Dieu ne fait pas acception de personnes. [12] Car tous ceux qui ont péché sans loi, périront aussi sans loi; et tous ceux qui ont péché étant soumis

« homme »; c'est sur l'âme que s'abat le châtiment. Pour « faire » le mal, Paul dit κατεργαζέσθαι, peut-être pour marquer une application particulière, une forte inclination de la volonté. — πρῶτον parce que le Juif a abusé de ses privilèges (*Corn.*), ou parce qu'il s'est cru le droit de juger les autres (*Lips.*), ou plutôt enfin parce que ses mauvaises actions sont plus coupables, étant accomplies malgré une lumière meilleure.

10) δόξα et τιμή reviennent comme au v. 7. L'immortalité est remplacée par la paix, accordée elle aussi par Dieu. Le Juif est encore le premier, non à cause de ses privilèges, car Dieu ferait acception de personnes, mais parce que ses actions sont plus parfaites, étant accomplies d'après une révélation plus parfaite, plus en vue de Dieu, plus conscientes que celles des gentils.

11) Le principe se trouve énoncé bien souvent dans l'A. T.; cf. aussi Ps. Sal. II, 19 : ὁ θεὸς κριτὴς δίκαιος καὶ οὐ θαυμάσει πρόσωπον. Le danger des sociétés fortement hiérarchisées comme l'Orient est qu'il soit difficile aux petits d'obtenir justice; on tranche la cause d'après l'importance des parties. Dieu ne juge que d'après les faits; c'est dire plus nettement que son jugement est κατα ἀλήθειαν, v. 2. Si donc le Juif passe le premier dans la récompense ou dans le châtiment, c'est qu'il est en réalité plus méritant ou plus coupable; ce n'est pas parce que Dieu est disposé à lui faire un passe-droit ou à lui refuser justice.

12-16. Les gentils ont une loi et seront jugés d'après cette loi.

12) On pouvait se demander comment les gentils et les Juifs, vivant d'après des principes si différents, seraient appelés à comparaître devant le même tribunal. N'étant pas soumis à la même loi, ils n'avaient pas commis les mêmes fautes; d'après quelle norme seront-ils jugés? Mais Paul a déjà indiqué très clairement (I, 32, d'après le texte grec) comment les païens eux-mêmes savaient que certaines choses étaient interdites par Dieu sous peine de mort; il a insisté sur la responsabilité qu'ils avaient encourue en refusant de rendre à Dieu l'honneur qui lui était dû (I, 18-28), en violant même les lois de la nature. Ils peuvent donc être jugés, même s'ils n'ont pas été éclairés par la loi de Moïse, ni soumis à son empire. C'est de cette façon qu'ils sont ἀνόμως, non pas dépourvus de toute règle de conduite, mais de celle qui est écrite dans la Loi. Ils ont péché et ne sont pas excusables (I, 20); ils périront donc, c'est-à-dire qu'ils seront exclus du salut ou de la vie éternelle, étant objet de colère, en proie à l'angoisse et à l'affliction. Pour ceux qui ont péché sous l'empire de la Loi, ils seront naturellement jugés d'après la Loi. Le mot νόμος, sans article, peut très bien signifier la Loi juive, la Loi par excellence, comme dans un bon nombre de cas.

à une loi, seront jugés d'après cette loi. 13 Ce ne sont pas en effet ceux qui entendent lire une loi qui sont justes auprès de Dieu; mais ce sont ceux qui la mettent en pratique, qui seront reconnus justes. 14 En effet lorsque des nations qui n'ont pas de loi accomplissent naturellement ce qui est de la Loi, ceux-là sans avoir de loi

La *Vg.-Clém.* omet à tort *et* devant *peribunt; καί* marque bien la suite logique et comme l'apodose.

13) Paul explique ensuite 1° comment les Juifs peuvent être condamnés quoique ayant reçu la Loi (v. 13); 2° comment les gentils peuvent être sauvés quoique ne l'ayant pas reçue (v. 14. 15. 16).

Le premier point est clair : une loi est donnée pour être pratiquée; on ne satisfait pas le Législateur pour l'avoir entendu lire. Si on la lisait aux Juifs à chaque sabbat, c'était certes pour leur en inculquer la pratique. Ce point n'était pas contesté par le judaïsme. Éléazar de Galilée disait au roi Izàte converti au judaïsme, mais hésitant à se faire circoncire : οὐ γὰρ ἀναγινώσκειν σε δεῖ μόνον αὐτούς (τοὺς νόμους), ἀλλὰ καὶ πρότερον τὰ προςτασσόμενα ποιεῖν ὑπ' αὐτῶν (Jos. *Ant.* XX, II, 4).

Pour Siméon, fils de Gamaliel Ier, dont parle Josèphe (*Bell.* VI, III, 9 et *Vita*, 38) et par conséquent contemporain de saint Paul, l'essentiel n'est pas l'étude (de la Loi), mais les œuvres (*Aboth*, I, 17 : ולא המדרש הוא העקר אלא המעשה). Malgré l'estime exagérée qu'on avait pour la connaissance de la Loi, on tenait qu'elle était inférieure à la crainte de Dieu, ou plutôt que l'une ne devait pas aller sans l'autre, selon la belle expression de Rabbi Éléazar ben 'Azaria, un peu après saint Paul : « Sans la sagesse il n'y a pas de crainte (de Dieu), et sans la crainte (de Dieu) il n'y a pas de sagesse » (*Aboth*, III, 17 et cf. III, 9. 15; IV, 5; VI, 4; *Apoc. Baruch*, XLVI, 4. 5). — Cornely suppose un futur après δίκαιοι, mais Lipsius sous-entend εἰσίν, ce qui justifie la *Vg.* En effet il n'est pas nécessaire que δίκαιοι soit strictement parallèle à δικαιωθήσονται. Les auditeurs ne sont pas tenus pour justes auprès de Dieu en ce moment; tandis que ceux qui auront pratiqué la loi seront reconnus justes. Paul continue à parler du jugement futur sans aucune allusion à la justification et à la manière dont elle se produit dans l'âme. Dans ce cas il est très clair que δικαιωθήσονται doit s'entendre d'une reconnaissance par le juge. Augustin n'a pu soutenir le sens de « rendre juste » qu'au moyen d'une exégèse dont Cornely dit qu'elle ne tient pas compte du contexte et change arbitrairement les mots.

14) Le second point (cf. sur v. 13) était plus difficile à admettre pour un Juif. Comment un gentil pouvait-il être sauvé sans la Loi? Le judaïsme répondait volontiers que les gentils étaient déjà en faute pour n'avoir pas voulu recevoir la Loi; leur refus n'empêchait pas qu'ils fussent coupables de ne pas en observer les préceptes. Ils devaient donc eux aussi être jugés d'après la Loi : *Quia unusquisque ex habitatoribus terrae sciebat cum inique agebat, et legem meam non noverunt propter superbiam suam... et de his omnibus finis eorum redarguet eos, et lex tua quam transgressi sunt, retri-*

se tiennent à eux-mêmes lieu de loi; [15]car ils montrent que ce que la Loi commande est écrit dans leurs cœurs, [et] leur conscience rend le même témoignage, ainsi que les pensées qui alternative-

buet illis in die tuo (*Apoc. Bar.* XLVIII, 40, 47). Paul admet la culpabilité des gentils, mais ne leur reproche pas d'avoir méconnu la Loi.

Il suppose comme un fait qu'ils n'ont pas la Loi pour règle expresse, mais que néanmoins ils en rempliasent dans certains cas les obligations essentielles. ὅταν marque plus qu'une possibilité (*quando*). D'autre part ἔθνη est moins que τὰ ἔθνη; ce sont des gentils non pas tout l'ensemble des gentils; et cependant c'est plus que s'il y avait ἐθνικοί, quelques gentils individuellement. Dans ce cas les gentils agissent φύσει. Il serait tout à fait contraire au contexte de traduire « par les forces de la nature », Paul ne s'inquiétant pas ici du principe des actions, mais de leur norme extérieure. La nature, c'est-à-dire la lumière de la raison naturelle, à défaut de la Loi, a dit aux gentils ce qu'ils devaient faire et éviter. Thomas : *naturaliter faciunt quae sunt legis, id est quae lex mandat, scilicet quantum ad praecepta moralia, quae sunt de dictamine rationis; sicut et de Job dicitur Job* I, *quod erat justus...* C'était aussi l'exégèse de Tertullien (*De Cor. mil.* VI), de Chrysostome, et c'est toujours demeuré l'exégèse des Grecs. Les Pélagiens s'étant servis de *naturaliter* pour appuyer leur thèse, saint Augustin (c. *Iulianum,* IV, III, 25) a répondu qu'il s'agissait de la nature réformée par la grâce, et cette fausse interprétation a été donnée par Baïus comme la seule vraie (cf. parmi les propositions condamnées de Baïus la 22e). Les protestants s'en sont longtemps prévalus. Aujourd'hui tous les exégètes sont d'accord : les gentils, quoique n'ayant pas de Loi écrite, ont en eux-mêmes le principe de l'obligation, cette loi naturelle que Sophocle (*Antigone*) et Cicéron (*Pro Milone*) ont exprimée d'une manière admirable.

Cornely estime que μὴ ἔχοντα, μὴ ἔχοντές n'est pas synonyme de οὐκ ἔχοντα, οὐκ ἔχόντες. Le second signifierait qu'ils n'ont réellement pas de loi, le premier qu'ils sont censés n'avoir pas de loi, quand en réalité ils en ont une. Cette subtilité manque de base, car la *koinè* a constamment employé μή devant le participe. Réellement les gentils n'ont pas de loi codifiée à la façon de la loi de Moïse.

15) οἵτινες, *quippe qui;* cf. I, 25; liant à ce qui précède plus que *qui.* τὸ ἔργον τοῦ νόμου, l'action commandée par la Loi pour le cas présent (*Lips.*) plutôt que l'essentiel de la Loi, que Paul ramène ailleurs (Gal. V, 14) à un seul point (*Corn.*). — γραπτόν est prédicat. Ils prouvent donc par la rectitude de leur conduite que la solution du cas qui se présente est clairement indiquée dans leur intérieur comme si elle était écrite sur un manuscrit (cf. II Cor. III, 1-3).

Ce qui suit est très difficile. D'après les uns (*Corn.*). *Jül. Lietz.*), il n'y a qu'un témoignage, celui de la conscience, et Paul explique en quoi il consiste : les pensées ont comme une lutte entre elles, les unes condamnent, les autres parfois (ἢ καί) absolvant. L'intérêt de cette explication (*Jül.*) est de montrer au Juif qu'il se livre dans l'âme du gentil un véritable débat de conscience;

ment les accusent ou aussi les défendent : [16] [on le verra] au jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes par Jésus-Christ, selon mon évangile.

Il n'agit pas en animal qui suit simplement l'instinct. D'autres (*Lips.*, *SH.*, *Kühl*) font remarquer l'opposition entre αὐτῶν placé avant τῆς συνειδήσεως et μεταξὺ ἀλλήλων. Il y a deux garanties de la certitude de la loi naturelle : la conscience de chacun, le verdict que les hommes portent les uns sur les autres, μεταξὺ ἀλλήλων. L'objection de Cornely que nul n'est condamné ou absous par la conscience d'un autre ne porte pas; il est certain que l'accord des hommes sur le bien et sur le mal est une preuve de la réalité de l'obligation naturelle. Mais on est étonné de l'expression λογισμοί; d'ordinaire le verdict des hommes sur la conduite des hommes s'exprime extérieurement; or des λογισμοί sont plutôt des pensées. Le premier système est donc plus conforme au sens des mots; quant à la construction, elle n'est pas décisive; καί devant μεταξύ peut être explicatif.

WW. lisent *cogitationum accusantium aut etiam defendentium*, ce qui n'est qu'un calque maladroit des génitifs grecs. Si c'est bien le texte de la Vg. hiéronymienne, il faudrait lui préférer le texte corrigé de la *Vg.-Clém.* Mais Jérôme n'a-t-il pas corrigé lui-même de cette façon puisqu'il lit : *Inter se cogitationibus accusantibus sive defendentibus* (sur Ez. XVI, M. XXV, c. 151)?

16) Le lien avec ce qui précède est difficile à indiquer dans les deux explications du v. précédent, mais surtout dans la seconde, car le témoignage des hommes se jugeant les uns les autres ne peut vraiment pas être transporté au jour du jugement comme le dit Lipsius; ce ne peut être qu'une preuve actuelle de l'existence d'une loi écrite. Dans le premier système, on ne voit pas comment le témoignage de la conscience qui s'associe (συνμαρτυρούσης) à celui de la raison peut être renvoyé au jour du jugement (contre *Corn.*). Il faut donc reconnaître que la pensée a évolué, mais l'évolution est plus naturelle du témoignage secret de la conscience et des pensées au jugement des choses secrètes que du verdict des autres — qui est censé connu extérieurement — à ce même jugement. Avant le verset 16 il faut donc supposer une petite pause; le v. 16 est la conclusion de toute la petite péricope qui commence au v. 14. L'existence de la loi naturelle prouvée, les gentils sont donc, comme les Juifs, dans les conditions normales pour être jugés. ἐν ᾗ ἡμέρᾳ (*Soden* ἐν ἡμέρᾳ ὅτε) doit s'entendre un peu comme ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς (v. 5), « en vue du jour où ». Lire κρινεῖ (au futur) plutôt que κρίνει (*Nestle, Soden*). Dieu jugera « les choses secrètes ». Cela convient au juge omniscient. Si Paul le dit ici, c'est que les fautes des gentils étant commises à l'encontre d'une loi non écrite ne peuvent être convaincues de culpabilité que par qui pénètre le secret des cœurs. Aux Juifs il suffisait d'opposer le texte de la Loi, même pour une faute secrète : tu ne désireras pas; il savait donc que le mauvais désir est interdit. Pour convaincre le gentil, il faudra lui opposer le témoignage de sa conscience. Je vois ici un indice que Paul a surtout voulu mettre en lumière ce débat intérieur. — Sur quoi porte κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου? D'après Corn. cette modalité de l'évangile de Paul c'est le jugement des choses cachées, sur lequel il

[17] Or toi, qui portes le nom de Juif, et qui t'appuies sur la Loi, et qui te glorifies en Dieu [18] et qui connais la volonté [divine] et

insistait volontiers (cf. I Cor. III, 13; IV, 5; XIV, 25; II Cor. V, 10). Mais les autres apôtres ne savaient-ils pas cela? C'est donc plutôt que les gentils eux-mêmes seront jugés par Jésus-Christ. Comme Paul a mis en relief leur appel à l'évangile sans l'obligation de pratiquer la Loi, il déclare aussi que vivant sans la Loi, ils n'étaient pas moins justiciables du Christ.

17-24. LE JUIF QUI VIOLE LA LOI QUE DIEU LUI A DONNÉE N'EN EST QUE PLUS COUPABLE.

17) Il y a ici une protase qui n'a pas d'apodose. On admet que le v. 21 en tient lieu avec une anacoluthe. L'irrégularité est d'autant plus excusable que les versets 17-20 ne sont que la description du sujet qui entre ici en scène, mais dont la conduite n'est révélée qu'au v. 21. L'anacoluthe serait bien adoucie ou même disparaîtrait si l'on lisait ἴδε au lieu de εἰ δέ. Field (*Notes*...) fait remarquer qu'un écrivain soigneux, dans le cas de l'anacoluthe, aurait dû écrire au v. 21 σὺ οὖν ὁ διδάσκων.

Aujourd'hui « Juif » est censé moins flatteur qu'Israélite, mais il n'en était pas ainsi au temps de s. Paul. Depuis la division des deux royaumes, Israël, comparé à Juda, avait marqué moins de fidélité. Juda avait le Temple. Ce qui restait d'Israélites s'était concentré autour de Jérusalem et du Temple restauré. Le terme de Ἰουδαῖος était donc fort honorable, quoiqu'il indiquât moins le rapport à l'ancêtre commun de tout le peuple. Depuis que les Grecs étaient entrés en contact avec les Juifs, leur nom désignait la nation (Ἰσραηλείτης seulement 9 fois dans le N. T.) comme nation, selon la manière de voir de tout le monde, et de plus comme une race bien supérieure par son antiquité, par sa religion et sa moralité, d'après leur propre opinion. — Ἐπονομάζεσθαι signifie être surnommé dans Thuc. et Plat., mais aussi simplement « être nommé ». On voit cependant ici que, pour le Juif, c'est un titre d'honneur.

νόμῳ sans article; d'après Cornely, Lipsius, la Loi mosaïque. Ce serait le sens, si Paul ne revenait aux vv. 18 et 20 sur la Loi (avec l'art.). On peut donc penser avec SH. qu'il s'agit d'une loi en général. C'est la pensée de Josèphe (*Contre Apion*, II, XV, 151) : τοῦτ' ἂν εἴποιμι πρῶτον, ὅτι τῶν ἀνόμως και ἀτάκτως βιούντων οἱ τάξεως καὶ νόμου κοινωνίας ἐπιθυμηταὶ γενόμενοι καὶ πρῶτοι κατάρξαντες εἰκότως ἂν ἡμερότητι καὶ φύσεως ἀρετῇ διενεγκεῖν μαρτυρηθεῖεν. Donc même opposition entre ceux qui vivent ἀνόμως et ceux qui possèdent une loi. C'est le seul moyen de mettre un terme à l'anarchie, c'est le fondement sur lequel repose l'édifice social. Le Juif s'est toujours appuyé sur une loi qui de fait est une loi divine. Aussi ne cherche-t-il pas à la modifier (*Contre Apion*, II, XX, 183). Fier de sa race, de sa loi très ancienne et très durable, le Juif se glorifie (καυχᾶσαι pour καυχᾷ) encore en Dieu qu'il est le seul à connaître et qui l'a choisi pour son peuple par une alliance unique.

18) τὸ θέλημα seul indique la volonté de Dieu (*Vg.-Clém.* ajoute *eius* pour la clarté); cf. I Cor. XVI, 12. La suite montre que cette volonté n'est pas la Providence qui conduisit les Juifs dans l'histoire et qu'ils auraient pu con-

sais discerner ce qui est meilleur, étant informé par la Loi, [19] et qui as l'assurance d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, [20] le docteur des ignorants, le maître des enfants, possédant dans la Loi la règle de la science et de la

naître par les prophètes, mais la décision arrêtée qui règle la situation des Juifs par la Loi. Grâce à la Loi, dans laquelle le Juif est instruit constamment parce qu'il l'entend lire et commenter (le présent κατηχούμενος, et non pas κατηχημένος comme Act. XVIII, 25), il n'a pas besoin d'interroger la voix plus obscure de sa conscience pour savoir τὰ διαφέροντα, ce qu'il importe de faire, le bien et non le mal (cf. Phil. I, 10) ou comme dit Euth. διακρίνεις τὰ διαφέροντα ἀλλήλων· Οἷον καλὸν καὶ κακόν, ἀρετὴν καὶ κακίαν.

Le texte de la Vg. *probas utiliora* peut être maintenu, quoique δοκιμάζεις signifie plutôt « tu discernes » que « tu approuves »; *utiliora* est à peu près synonyme de *praestantia* (*Pes.*); cf. Orig. : *ita ut non solum quae sint bona scias, verum etiam quae sint meliora et utiliora discernas;* pseudo-Primas. : *Quia per naturam, licet infirmam, utilia multa probantur, per legem utiliora.* *Eius* après *voluntatem* doit être rayé avec WW.

19) πέποιθάς τε est une conséquence de ce qui précède, comme le prouve τε, la phrase est toujours suspendue. Il eût été très légitime d'espérer que la Loi serait une lumière pour le monde, et naturellement par les Juifs, τοὺς υἱούς σου, δι' ὧν ἤμελλεν τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς τῷ αἰῶνι δίδοσθαι (Sap. XVIII, 4); aussi Paul, qui blâme le Juif, a-t-il soin de mettre l'accent sur σεαυτόν. C'est lui-même qui se donne pour un guide et une lumière. Cette présomption est réprouvée, non le soin spécial de faire des prosélytes, qui est exprimé d'une façon semblable Mt. XV, 14 τυφλοί εἰσιν ὁδηγοὶ τυφλῶν, cf. Mt. XXIII, 16. 24. Le Juif estime, non sans raison, que les païens sont privés de lumière; il entend de la nation et de chacun de ses membres ce qu'avait dit Isaïe : ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν (Is. XLII, 6), εἰς φῶς ἐθνῶν (Is. XLIX, 6), sans prendre garde que ces textes devaient s'entendre d'un Serviteur unique de Dieu, et que d'ailleurs nul ne peut être un guide sûr qu'à la condition de conformer sa vie à ses principes.

La *Vg.* (*Clém.* et *WW.*, très peu de mss. ont *confidens*) a écrit *confidis* sans le faire précéder de *et*, comme pour les verbes précédents, et comme il est en grec; elle a donc résolu l'anacoluthe ici par une sorte d'apodose.

20) Il ne faudrait pas distinguer avec trop de précision le παιδευτὴν ἀφρόνων, comme directeur d'un cours d'adultes, du διδάσκαλον νηπίων ou maître d'école pour enfants; les deux expressions sont à peu près synonymes quant au docteur; il enseigne tous ceux qui en ont besoin, ou parce qu'ils ont toujours besoin qu'on leur apprenne les choses, perpétuels enfants, ou parce qu'ils sont encore enfants.

Le païen devrait toujours recourir au Juif comme à son maître, parce qu'il possède dans la Loi comme l'incarnation de la *science*, religieuse et morale, et de la *vérité*, ce qui est encore mieux. Il ne faut donc pas entendre par *hendiadyn* comme Euth. τῆς ἀληθινῆς γνώσεως. — μόρφωσις dans II Tim. III, 5

vérité... [21] toi donc qui enseignes les autres, tu ne t'enseignes pas

indique l'affectation, plutôt que la réalité. Comment l'entendre ici? car la Loi contient vraiment la connaissance et la vérité. Oui, mais l'erreur du Juif consiste à croire que, parce qu'il les possède dans la Loi, il les incarne en lui-même, ce qui ne peut être vrai. Peut-être Paul a-t-il choisi μόρφωσις plutôt que μορφή pour souligner l'ironie de sa formule (cf. SH. note de Lightfoot).

Les expressions de Paul sont très fortes, avec une pointe de moquerie, que les philosophes épargnaient encore moins à leurs adversaires dans la diatribè. Sans doute les Juifs n'ont jamais émis ces prétentions d'une façon aussi crue, mais elles étaient certainement dans leur pensée. Ils reconnaissaient avec peine la supériorité des Grecs dans les lettres, des Romains dans le droit, et ils ne manquaient pas de prouver, comme Josèphe à Apion, qu'en somme leur Loi était plus sage que toutes les autres. Lorsque Philon dit que le sage est un roi, ou plutôt le prince des princes, et le roi des rois, qui paraît au sommet d'une ville, qui est la tête du genre humain, il raisonne d'après les formules stoïciennes, mais sa pensée va au Juif et aux Juifs (cf. *Le Messianisme...* p. 32 s.). On peut citer IV Esd. : *numquid meliora facit Babilon quam Sion? Aut alia gens cognovit te praeter Israel?* (III, 31). *Et si propter nos creatum est saeculum, quare non haereditatem possidemus nostrum saeculum?* (VI, 59). Israël est nécessaire au monde, et un peu à Dieu : *aut quomodo dicetur de laudibus tuis? aut cuinam explicabitur quod est in lege tua? Anne mundus revertetur ad naturam suam, et seculum redibit ad silentium pristinum?* (*Apoc. Baruch*, III, 6 s.).

Les Juifs n'étaient pas d'ailleurs à cette époque les seuls prédicateurs de morale qui se donnaient la mission d'éclairer le monde. Le cynique, d'après Épictète (III, 22, 23), est un messager de Zeus envoyé aux hommes pour leur dire qu'ils sont égarés; il les traite d'aveugles : ὡς τυφλοὶ ἄνω καὶ κάτω κυλίεσθε· ἄλλην ὁδὸν ἀπέρχεσθε... (III, 22, 26). Dion Chrysostome croyait avoir une semblable mission (*Or.* XXXII, p. 404 et p. 407 Teubner).

21) Il y avait incontestablement quelque chose de juste dans l'idée que le Juif était la voix qui parlait de Dieu au monde. Mais Paul veut prouver que lui aussi a besoin de la grâce de Jésus-Christ. A quoi sert ce prédicateur de vertu qui ne la pratique pas?

C'est à la pratique qu'échouaient ordinairement tous ces docteurs de morale; le philosophe lui aussi pratiquait-il les vertus qu'il prêchait? Le Juif ne se fait donc guère la leçon à lui-même, puisqu'il n'a pas l'air de savoir ce qu'il faut éviter! — κηρύσσων, proclamant bien haut, en s'adressant au public (ÉPICT. : κηρύσσειν ... πρὸς πάντας, I, 29, 64), presque prêcher. Le vol et l'adultère sont prohibés par le Décalogue. Paul les choisit probablement comme des fautes universellement réprouvées, d'autant plus étonnantes pour un homme qui discerne et qui devrait pratiquer τὰ διαφέροντα.

Rien n'empêcherait de mettre dans la *Vg.* les points d'interrogation admis par les éditeurs du grec. Ils sont dans WW. *ed. minor* pour ce verset et le suivant.

toi-même! Toi qui prêches de ne pas voler tu voles? [22] toi qui interdis l'adultère, tu es adultère? toi qui as les idoles en abomination, tu coopères au vol des objets sacrés?

[23] [Oui,] toi qui te fais gloire de la Loi, tu déshonores Dieu par la

22) Après l'adultère, le crime de ἱεροσυλεῖν, « piller les temples ». On n'eût pas toléré cela de la part des Juifs, et, entrepris par eux, le pillage d'un temple pouvait du moins se colorer du prétexte spécieux de religion. Mais dans les dernières guerres civiles ou les campagnes en Asie, il y eut sans doute plus d'un pillage à main armée. Les Juifs y participaient, surtout comme receleurs. — ἱεροσυλία s'entendait aussi d'un vol sacrilège. Les fouilles d'Égypte ont prouvé qu'on volait beaucoup les tombeaux dans l'antiquité, et sans doute aussi les temples. Les voleurs ne trouvaient pas facilement à écouler leurs larcins parmi les païens qui pouvaient avoir des scrupules et les dénoncer. Les Juifs devaient regarder ces vols avec une certaine satistaction et se prêter au recel. C'est sans doute parce qu'ils en étaient soupçonnés que Josèphe a tourné le précepte de Dt. VII, 26 dans le sens d'une prohibition formelle de manquer de respect aux dieux étrangers et de voler les temples : Βλασφημείτω δὲ μηδεὶς θεοὺς οὓς πόλεις ἄλλαι νομίζουσι· μηδὲ συλᾶν ἱερὰ ξενικά... (*Ant.* IV, VIII, 10 [207]). Le γραμματεύς d'Éphèse (Act. XIX, 37) éprouve le besoin de dire que les Juifs incriminés par la foule ne sont ni ἱερόσυλοι ni βλασφημοῦντες (*SH.*). Paul reproche à son Juif d'être inconséquent avec ses principes : il a les idoles en abomination et affecte d'éviter leur contact (Traité *'Aboda Zara,* dans les Talmuds), mais quand il s'agit de son petit profit, il n'est plus si dégoûté. D'ailleurs les principes de la Loi étaient clairement applicables à ce cas : τὰ γλυπτὰ τῶν θεῶν αὐτῶν καύσετε... οὐκ ἐπιθυμήσεις ἀργύριον καὶ χρυσίον ἀπ' αὐτῶν... καὶ οὐκ εἰσοίσεις βδέλυγμα εἰς τὸν οἶκόν σου (Dt. VII, 25 s.). *sacrilegium facis* de *Vg.* est trop vague.

Il va sans dire que Paul ne parle que des faits. Il ne prétend pas que le Judaïsme officiel se soit posé une règle de l'hypocrisie. Les rabbins eux aussi ont condamné avec énergie ceux dont l'intérieur ne répondait pas à l'extérieur, אין תוכו כברו. Mais dans l'ensemble les Juifs n'étaient pas assez pénétrés du sentiment de leurs fautes, et trop portés à se juger supérieurs aux païens. Et cependant en réalité, parce qu'ils abusaient des dons de Dieu, ils valaient encore moins qu'eux.

23) Ce verset n'est plus qu'une question (avec *Cornely, Lipsius, SH.* etc. contre *Nestle, Soden, WW.*), car le parallélisme cesse ici; ὁ avec le partic. est remplacé par ὃς avec la 2e pers. du temps défini. C'est bien plutôt la conclusion de tout ce qui précède. Par la contradiction qui éclate entre ses principes et ses œuvres, le Juif déshonore la Loi dont il est si fier, et même Dieu dont il se donne volontiers comme le représentant. Les Juifs savaient très bien que tout crime reproché à un Juif était aussi reproché à sa religion. Solidarisés avec elle, les gens vertueux agissaient bien pour « sanctifier » le nom du Dieu d'Israël, les autres prenaient soin de cacher leurs fautes pour éviter

transgression de la Loi. 24 « Car à cause de vous le nom de Dieu est blasphémé parmi les nations », comme dit l'Écriture.

25 Certes la circoncision est utile, si tu observes la Loi; mais si tu

qu'il fût « profané » (*Le Messianisme*... p. 145). Mais ces fautes ne pouvaient toujours demeurer ignorées.

24) La pensée du v. 23 est appuyée sur un texte d'Isaïe qui la rend bien, si l'on s'en tient au texte des LXX, sans s'attacher au contexte prochain : δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν... (Is. LII, 5). La même pensée dans Ézéchiel (XXXVI, 20). Les Juifs vaincus, le vainqueur associait leur Dieu à leur déshonneur, et l'outrageaient à cause de leur défaite. Dieu est irrité de cette conduite des nations et s'en vengera en restaurant Israël. Paul ne prétend pas faire l'exégèse précise du passage, mais citer une expression très forte qui va bien à son sujet. Cela n'avait rien d'étrange, car les Juifs admettaient sans hésiter la valeur absolue des textes et s'en servaient couramment de la sorte dans leurs argumentations. Paul a omis διὰ παντός, qui eût pu paraître exagéré dans l'application qu'il donne au texte. δι' ὑμᾶς, qui dans les LXX signifiait simplement « à cause des circonstances où vous êtes mêlés », signifie ici « par suite de votre conduite ». Il est vrai que Cornely trouve encore une faute éloignée des Juifs dans Isaïe; s'ils n'avaient été infidèles, ils n'auraient pas été vaincus. Mais Paul ne raisonne pas ici avec cette subtilité. D'après SH., le mot καθὼς γέγραπται est renvoyé à la fin pour suggérer que la citation est libre.

La parenthèse de la *Vg.-Clém.* est rayée par WW. Elle n'a guère de raison d'être. *Per vos* (WW. et *Clém.*) est absolument à remplacer par *propter vos.*

25-29. La vraie circoncision est la circoncision du cœur.

25) γάρ lie cette péricope à ce qui précède, probablement parce que la circoncision elle-même est un commandement de la Loi. Le Juif pouvait alléguer qu'il y avait du moins dans la Loi un point qu'il accomplissait toujours et qui lui conférait des privilèges indélébiles, la circoncision. Le circoncis en effet ne pouvait descendre dans la Géhenne à moins qu'il n'ait pratiqué l'opération que Paul nomme ἐπισπᾶν (I Cor. VII, 18) pour la rétracter autant que possible (*b.* *'Erubin,* 19a). D'autres admettaient pourtant que les grands criminels juifs étaient condamnés à la Géhenne; mais alors l'opération était pratiquée préalablement par Abraham ou par Dieu lui-même (*Weber*, p. 266; 342). Aucun rabbin, semble-t-il, ne fut assez pénétré de l'importance de la loi morale en elle-même pour tenir le langage que tient ici s. Paul. — Il reconnaît d'ailleurs l'avantage de la circoncision qui faisait de chaque enfant un membre du peuple de Dieu; mais elle l'engageait aussi à pratiquer la Loi. S'il la transgressait, il n'était plus fils de l'alliance, il était redevenu païen. Évidemment Paul ne raisonne pas avec un judéo-chrétien des avantages ou des inconvénients de la circoncision. Son Juif est même moins une personne concrète qu'un type; c'est le judaïsme lui-même qui est sur la sellette.

La *Vg.* n'a pas traduit γάρ; lire *nam circumcisio quidem,* etc.

transgresses la Loi, de circoncis tu es redevenu incirconcis. [26] Si donc l'incirconcis garde les préceptes de la Loi, ne faudra-t-il pas le regarder comme circoncis? [27] De sorte que l'incirconcis, demeuré tel que l'a fait la nature, qui aura accompli la Loi, te jugera, toi qui, avec la lettre et la circoncision, auras transgressé la Loi. [28] Ce n'est pas celui qui paraît Juif à l'extérieur [qui est le véritable Juif], et ce n'est pas la circoncision qui paraît à l'extérieur dans la chair [qui est la véritable circoncision]; [29] mais c'est le Juif qui ne se

26) La seconde proposition est encore plus hardie. Les Rabbins enseignaient qu'un Juif coupable pourrait être condamné à la Géhenne, mais ils n'eussent pas concédé qu'un païen pouvait être sauvé en pratiquant la loi naturelle. Aussi Paul exprime-t-il cette opinion si nouvelle par une interrogation. Néanmoins la réponse est évidemment affirmative. Ἐάν avec le subj. peut indiquer un fait réalisé, mais plus naturellement une hypothèse, et c'est bien le cas ici; la question est théorique. Les δικαιώματα τοῦ νόμου contenaient en première ligne le culte d'un seul Dieu. Paul nous a dit que le païen pouvait le connaître; en lui rendant son hommage, il cessait d'être païen. On lui en tiendra compte, c'est-à-dire Dieu, au jour du jugement.

La phrase n'est pas très correcte; αὐτοῦ après ἀκροβυστία prouve que ce mot est pris la seconde fois dans son sens naturel, tandis que le premier ἀκροβυστία était pour « celui qui a le prépuce ».

27) καί marque la conséquence; ce n'est pas une nouvelle interrogation, c'est une réponse à cette interrogation, qui pousse les choses plus loin. Non seulement on tiendra compte au gentil de ses œuvres, mais encore il jugera le Juif transgresseur. A la lettre c'est toujours une comparaison entre la circoncision et le prépuce. — ἐκ φύσεως a étonné, puisque le prépuce est naturel à tous; on a donc joint ces mots à τελοῦσα, comme s'il y avait φύσει, cf. II, 14. Mais il faut au contraire les joindre à ἀκροβυστία puisque l'article ἡ les précède. Garder le prépuce, c'est se conformer à la nature. Ceux-là, en observant la Loi, la conduisent à son terme (τελοῦσα), réalisent son but. — διά « au travers de », c'est-à-dire au milieu de telles circonstances, comme IV, 11. Il suffisait de dire qu'au jour du jugement l'un serait reconnu juste, l'autre condamné, d'autant que le judaïsme a toujours eu grand soin de réserver le jugement à Dieu. Il est donc assez probable que Paul est ici l'écho de Jésus (cf. Mt. XII, 41); les gens de Ninive condamneront (κατακρινοῦσιν) cette génération; κρινεῖ doit avoir ici le sens de condamner. C'est une réponse au v. 1, κρίνων, κρίνεις, celui qui juge (pour condamner), sera jugé. Déjà Jésus avait dit : ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε (Mt. VII, 2).

Dans la *Vg*. supprimer *id* avec WW. et l'interrogation à la fin. *Per* doit être interprété *in statu litterae* etc.

28) Ἰουδαῖος est attribut, comme ensuite περιτομή, sous-entendu ἐστι que la *Vg.-Clém*. a exprimé (WW *om*.).

29) Après Ἰουδαῖος, sous-entendre Ἰουδαῖός ἐστι, et de même après καρδίας, sous-entendre περιτομή ἐστι.

montre pas, et c'est la circoncision du cœur, selon l'esprit et non selon la lettre; celui qui ne tient pas sa louange des hommes, mais de Dieu.

Le vrai Juif est celui qui a intérieurement les vertus que suppose sa foi religieuse; la vraie circoncision est celle du cœur; l'opposition était déjà marquée entre la circoncision de la chair et celle du cœur par Jérémie (IX, 26) : τὰ ἔθνη ἀπερίτμητα σαρκί, καὶ πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ἀπερίτμητοι καρδίας αὐτῶν. La circoncision était regardée comme le retranchement d'une impureté naturelle, et rendait apte à faire partie du peuple de Dieu. Un cœur incirconcis est donc un cœur souillé. Au contraire la circoncision du cœur purifie l'âme; c'est une circoncision de l'ordre de l'esprit (ἐν πνεύματι, Thom. : *per spiritum facta*), non plus l'accomplissement d'une formalité légale écrite (οὐ γράμματι).

L'Apôtre explique donc simplement ce qu'il faut entendre par la circoncision du cœur; il ne fait pas allusion à l'action de l'Esprit-Saint (contre *Corn.*); car où serait l'opposition entre l'Esprit-Saint et la lettre?

οὗ se rapporte au Juif qui est en tête de la phrase les deux fois (v. 26 et 29). *Manifestum est enim,* dit s. Thomas, *quod in omnibus judicium divinum praeferendum est humano. Ea vero quae exterius apparent, sive sit Iudaismus, sive circumcisio, laudantur ab hominibus; sed ea quae sunt in abscondito, laudantur secundum judicium divinum : quia ut dicitur* I Reg. XVI homines vident quae apparent, Deus autem intuetur cor. *Unde relinquitur quod interior Iudaismus et circumcisio praevalet exteriori.* Peut-être Paul a-t-il choisi le mot ἔπαινος « louange », à cause du sens étymologique du nom du patriarche Juda (Iehouda, louange).

Par ce principe incontestable que Dieu n'estime que la vertu véritable, celle de l'intérieur, du cœur et de l'esprit, Paul préparait sa théorie du véritable Israël donnant aux chrétiens qualité pour revendiquer dans le sens spirituel tous les privilèges attribués à Israël par l'A. T. Au reste la maxime de Paul a fini par trouver place dans la littérature juive. L'auteur du Niṣṣakhôn (de 1399) a écrit : « celui dont la foi n'est pas droite, sa circoncision n'en fait pas un juif; et celui dont la foi est droite, celui-là est Juif, quoiqu'il ne soit pas circoncis » (*Pugio fidei*, fol. 140).

Dans la *Vg.-Clém.*, *est* après *Iudaeus,* introduit pour la clarté, n'est pas indispensable (WW. *om.*).

Note sur le salut des gentils. — La thèse de Paul dans ce deuxième chapitre était certainement de nature à froisser le judaïsme officiel. Non qu'il ait déjà dit ouvertement que, depuis Jésus-Christ, la Loi ne servait plus de rien. Il n'en est encore qu'à comparer la situation des gentils à celle des Juifs. Et il ne préfère pas non plus aux Juifs les gentils auxquels il a si fortement reproché de n'avoir pas voulu rendre à Dieu le culte qui lui était dû. Il ne dit même pas, comme Chrysostome l'a remarqué finement, qu'un bon gentil est supérieur à un bon

Juif. Il dit seulement qu'un bon gentil est supérieur à un mauvais Juif, et c'est même lui qui est le véritable Juif, celui qui plaît à Dieu. Les bons Juifs valent mieux que les bons gentils, mais les mauvais Juifs sont encore plus coupables que les mauvais gentils, et les bons gentils jugeront les mauvais Juifs, parce que le jugement sera rendu selon les œuvres de la loi morale.

Mais saint Paul ne dit pas pour autant que ce bon gentil est un gentil idolâtre, et il est quelque peu étrange que Cornely ait prêté cette opinion à Chrysostome (p. 151). Ce saint docteur dit au contraire expressément : « il parle d'un gentil qui ne soit pas idolâtre, mais craignant Dieu et vertueux et (cependant) affranchi des observances légales » (*P. G.* LX, 437). Et cela paraît être en parfaite harmonie avec ce qui précède. La masse des gentils était tombée dans le péché et le vice parce qu'elle avait refusé de reconnaître le vrai Dieu que lui révélait la nature; le gentil observateur de la loi morale révélée à sa conscience par la nature devait être aussi un adorateur du vrai Dieu. Cette adoration était même le principe de sa vie morale. Et en fait Paul devait avoir entendu parler de cette catégorie de gentils qui se rapprochaient du judaïsme par la confession d'un Dieu unique, sans franchir le pas de la circoncision (cf. *Le Messianisme...* p. 275 ss.).

Même entendue ainsi, en supposant un gentil qui avait reconnu l'unité de Dieu, et même rendu hommage au Dieu d'Israël, la thèse de Paul était trop libérale pour les Juifs. Il serait aisé de citer les textes qui prouvent que le salut était regardé comme impossible sans la circoncision. Pour être tout à fait exact, il faut ajouter que les exigences ont été croissant, à mesure que le judaïsme a senti la nécessité de fortifier sa barrière et de poser plus crûment son dilemme : ou circoncis, ou damné. Au temps de saint Paul on eût pu rencontrer tel juif disant que le principal était d'honorer Dieu. Il est vrai que c'était dans un cas de nécessité et par politique (Jos. *Ant.* XX, II, 4; cf. *Le Messianisme...* p. 280 ss.). De sorte que c'est sûrement d'après ses lumières comme chrétien, et probablement en suivant l'enseignement de son Maître (cf. sur II, 27), que Paul s'est élevé à cette hauteur morale.

D'ailleurs il n'a parlé ici que de la règle objective de la morale, écrite ou non écrite, sans faire entrer en ligne explicitement les principes subjectifs de l'action, la volonté et la grâce, la grâce étant d'ailleurs supposée par l'action divine conduisant à la pénitence (II, 4), et le libre arbitre sauvegardé par la responsabilité, condition des châtiments et des récompenses. La doctrine était assez claire, et profondément pénétrée de cette idée que la religion positive doit aboutir aux œuvres, faute de quoi elle n'est qu'un scandale pour ceux du dehors, et un motif en plus de condamnation pour ceux qui oseraient se réclamer d'elle. Les anciens Pères latins l'avaient entendu ainsi, et les Pères grecs ne l'ont jamais

pris autrement. Saint Augustin n'osa pas condamner cette exégèse, mais désireux de prévenir et de rendre inefficaces les objections pélagiennes, il affirma que Paul, parlant des gentils, avait en vue les gentils convertis au christianisme : *Ideo dicuntur sine Lege naturaliter ea quae Legis sunt facere, quia ex gentibus venerunt ad Evangelium, non ex circumcisione, cui Lex data est, et propterea naturaliter, quia ut crederent, ipsa in eis est per Dei gratiam correcta natura* (*C. Julian.* IV, III, 25). Grâce à l'autorité d'Augustin, ce contresens acquit droit de cité dans l'exégèse latine, et exerça une influence très fâcheuse au temps de Luther et ensuite de Baïus. Il est définitivement exclu de l'exégèse catholique, et les protestants ont été les premiers à y renoncer.

CHAPITRE III

[1] Quel est donc l'avantage du Juif, ou quelle est l'utilité de la circoncision?

1-8. Les Juifs, malgré leur situation privilégiée comme détenteurs des Écritures et des promesses, n'en sont pas moins justiciables du tribunal de Dieu.

Il est très difficile de voir la portée de ce passage par rapport au contexte. Que sont les λόγια de Dieu et en quoi consiste la faute des Juifs? D'après les modernes, Lipsius, SH., Godet, Cornely etc., suivant quelques anciens : Orig.-lat., Ambrosiaster, pseudo-Primasius, les *logia* confiés aux Juifs sont surtout les promesses messianiques, et les Juifs ont refusé de croire en ne reconnaissant pas Jésus pour le Messie; mais Dieu néanmoins saura réaliser ses promesses même à leur égard, de façon qu'on devra confesser qu'il a tenu sa parole (1-4).

D'après ce système, Paul ébaucherait ici le sujet qu'il traitera ensuite plus à fond (ix ss.). C'est là un grave inconvénient. Il faut supposer que l'apôtre, au lieu de s'en tenir à la comparaison entre les Juifs et les gentils antérieurement au christianisme, se préoccupe dès maintenant du résultat pour les Juifs de leur incrédulité, pour revenir ensuite (iii, 9) au besoin qu'ont de la grâce les Juifs et les gentils.

D'après saint Chrysostome et son école, les *logia* désignent la Loi, et l'incrédulité des Juifs la série de leurs infidélités. Dieu néanmoins ne les a pas dépouillés de leurs privilèges et, dans la lutte du péché et de l'homme, Dieu demeurera vainqueur. Mais, d'après ce système, Paul aurait nommé *logia* ce qui serait plutôt la Loi, et la discussion n'aurait pas avancé.

Autre difficulté, la relation entre 1-4 et 5-8. Saint Thomas semble dire qu'à partir du v. 5, Paul se contente de dissiper une fausse interprétation du texte apporté au v. 4. Lietzmann regarde 5-8 comme un hors-d'œuvre, introduit par Paul pour défendre sa doctrine de la grâce. Il est certain que s'il s'agit de l'incrédulité des Juifs par rapport à Jésus, on ne voit pas le lien entre 1-4 et 5-8.

Peut-être le mieux serait-il d'entendre *logia* de toute l'Écriture, y compris naturellement les prophéties messianiques, mais l'incrédulité des Juifs serait leur infidélité dans le cours de leur histoire. C'est, semble-t-il, le sens de saint Thomas, quoiqu'il insiste spécialement sur la prophétie messianique à laquelle le texte cité v. 4 ferait allusion. De même Lietzmann.

De cette façon on comprend le lien entre 1-4 et 5-8. Le but de Paul est

2 [Cet avantage] est considérable de toute manière. D'abord, c'est

moins de relever le privilège des Juifs que de montrer comment ce privilège ne les met pas dans une situation privilégiée par rapport au jugement. Il a parlé jusqu'à présent de la Loi et de la circoncision. On pourrait envisager l'Écriture non plus comme une loi, mais comme une parole d'ami de la part de Dieu, supposant une sorte d'alliance pour agir ensemble au cours de l'histoire. Si les Juifs ont fait défaut, Dieu continue son œuvre sans eux, et sa fidélité tourne à sa gloire. Et si les Juifs ont, de cette étrange façon, coopéré malgré eux à l'œuvre divine, ils n'ont pas sujet de se vanter du rôle qu'ils ont choisi, à moins qu'on n'en vienne à dire qu'il faut faire le mal pour aboutir au bien.

C'est dans ce sens que nous interpréterons le détail.

1) Paul donne la parole à un auditeur qui lui pose une question. C'était un procédé familier de la diatribè stoïcienne; il est ici aussi atténué que possible. L'interlocuteur n'est pas un opposant, et spécialement ce n'est pas un Juif. Il ne pose des questions que pour amener la discussion au point voulu. Cf. ÉPICT., II, 2, 22 : τί οὖν ὠφέλησε Πρίσκος εἷς ὤν; L'objection venait assez naturellement. Paul avait réservé en principe le privilège du Juif qui, à la vérité, pouvait tourner contre lui (II, 10), mais si la circoncision du cœur suffisait au salut et si c'était même la vraie circoncision, celle qui faisait le véritable Juif, le seul qui plût à Dieu, à quoi servait-il d'être né Juif ou d'avoir été circoncis? Comme il n'envisage pas les prosélytes, les deux questions se résolvent en une seule, étant parallèles à ce qui a été dit (II, 28 s.) du Juif et de la circoncision. — τὸ περισσόν ne signifie pas tout à fait « le privilège »; mais c'est davantage que πλεόν (Vg. *amplius*). Quelle est la supériorité du Juif (qui est une personne)? et à quoi sert la circoncision (qui est une chose)? La Vg. *amplius* est un peu faible; Érasme : *quo praecellat Judaeus.*

2) La réponse va à la première partie de la question : Le Juif a beaucoup (πολύ), et Paul ajoute « de toute manière ». On ne sait à quoi il pense, car il n'indiquera ici qu'un de ces avantages, mais dont on peut dire qu'il résume tous les autres ou du moins qu'il en est la source, et c'est sans doute pour cela que πρῶτον μέν n'est pas suivi de ἔπειτα δέ. Ce n'est pas que Paul ait oublié le fil de son discours, c'est qu'en réalité il ne pouvait mettre aucun avantage d'Israël en comparaison avec celui-là. Cependant Cornely exagère dans ce sens en prenant πρῶτον pour un adjectif, « le principal (avantage) est »... La *Catena* (d'Eusèbe et de Sévérien) qu'il allègue a seulement glosé dans le sens que nous avons dit : τὸ μὲν πρῶτον, οὐχ ἵνα, φησί, δεύτερόν τι εἴπῃ καὶ τρίτον, ἀλλ' ὅτι τοῦτο πρῶτον πάντων ἐστὶ καλῶν περιεκτικόν. Au surplus cette autorité serait tout à fait isolée contre le concert des Pères et des versions. Si πρῶτον était adjectif, il devrait être précédé de τό, car on ne peut sous-entendre τὸ περισσόν par-dessus πολύ. Et enfin la difficulté serait toujours la même. Si Paul a parlé du principal, pourquoi n'a-t-il pas parlé du secondaire? Il faut bien reconnaître que la tournure πρῶτον μέν, *par sa forme,* semble appeler quelque chose qui n'est pas venu, parce que ce n'était pas nécessaire; cf. sur I, 8, des exemples semblables. Il est donc inutile de corriger avec

que les oracles de Dieu leur ont été confiés. [3] Quoi donc? si quelques-uns ont été incrédules, leur incrédulité pourrait-elle rendre

Blass qui lit πρῶτοι γὰρ ἐπιστεύθησαν d'après Origène (*Gram.* 272, n. 2). — γάρ est douteux, quoique Soden le mette sans crochets. — πιστεύειν au pass. ne signifie pas seulement recevoir un dépôt qu'il suffirait de garder, mais être chargé d'une mission de confiance, cf. I Cor. IX, 17; I Thess. II, 4; Diognète VII, 1. 2; I Clementis XLIII, 1 etc. (*Preuschen*, Orig. : τὸ πισθευθῆναι τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, οὐκ ἐν τῷ βιβλία καὶ γράμματα πιστευθῆναι, χαρακτηρίζεται· ἀλλ' ἐν τῷ τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν καὶ τὰ ἐναποκείμενα μυστήρια γινώσκεσθαι (*Cat.*). — λόγιον en grec signifie la réponse donnée par un oracle, l'oracle. Les LXX l'ont employé surtout pour rendre אֵמֶר, et אִמְרָה, tandis que λόγος rendait ordinairement דָּבָר, quoiqu'on trouve aussi λόγιον pour דָּבָר et même pour מַשָּׂאָה. Le mot avait quelque chose de solennel. Philòn l'emploie pour dire le décalogue, περὶ τῶν δέκα λογίων.

D'après les Grecs, ces λόγια sont surtout la Loi qui faisait la supériorité du Juif par rapport aux gentils. Mais il serait étrange que Paul ne l'ait pas nommée par son nom. Ou plutôt il vient d'en parler; il a reconnu que le Juif n'en avait pas tiré grand avantage. Aussi les modernes disent que les λόγια sont surtout les promesses messianiques. Mais c'est transporter la question sur un autre terrain, et Paul aurait dû parler expressément des promesses, ou de la promesse, comme il le fait plus loin (IV, 13 s.; et XV, 8). Il faut donc laisser au terme toute son étendue : la Loi, et les Prophètes avec les Hagiographes. Le corps des Écritures sacrées intimait au peuple juif ce que Dieu attendait de lui dans le présent et dans l'avenir. Il l'investissait d'une mission de confiance, relativement à des choses surnaturelles, et l'associait à son œuvre dans l'histoire.

La *Vg.* n'a pas traduit γάρ et a ajouté *illis.*

3) Tischend. a ponctué τί γὰρ εἰ ἠπίστησάν τινες; Mais cf. ÉPICT. *Diss.* I, 12, 18. Ces interrogations rapides τί δέ; τί ποτε; τί οὖν; étaient fréquentes dans la diatribè. Nous ponctuons donc τί γάρ; (avec *Nestle, Soden,* etc.). D'ailleurs cette coupure est exigée par le sens. Au point où nous en sommes, l'interlocuteur ne doit pas se poser la question de savoir si les Juifs ont péché; cela est acquis par le chapitre précédent. — ἠπίστησαν a été entendu par les Grecs de l'infidélité des Juifs au cours de l'histoire.

Il faut concéder aux modernes que ἀπιστεῖν et ἀπιστία doivent s'entendre de l'incrédulité; c'est le sens normal des mots. Mais il ne s'ensuit pas que Paul fasse allusion à l'incrédulité des Juifs qui ont méconnu Jésus. L'emploi de ἀπιστεῖν était amené naturellement pour l'antithèse avec ἐπιστεύθησαν, et encore plus par le terme de *logia.* Les oracles exigent la foi de ceux qui les reçoivent, à cause de leur autorité divine. Manquer de foi est le principal grief que Dieu fait à son peuple dans l'A. T. (Num. XIV, 11; XX, 12; Dt. IX, 23; Ps. LXXVIII, 22, etc.). Ceux qui ont manqué de foi sont τίνες, ce qui rappelle l'énumération des fautes historiques des Juifs (I Cor. X, 7 ss.). En soi ce mot n'est pas nécessairement restreint à un très petit nombre; on ne peut donc pas s'en servir pour exclure l'allusion à l'attitude de la nation presque entière

vaine la fidélité de Dieu? 4 Non certes! mais reconnaissons plutôt que Dieu est véridique, tandis que tout homme est menteur, comme il est écrit :

« Afin que vous soyez reconnu juste dans vos paroles,
et que vous triomphiez quand on vous jugera. »

envers Jésus (cf. XI, 17); nous notons simplement que Paul n'a pas dû sortir de son thème si inopinément. — πίστις en parlant de Dieu, Lam. III, 23 πολλὴ ἡ πίστις σου. Ps. Sal. VIII, 35 ὅτι ἡ πίστις σου μεθ' ἡμῶν. Par leur incrédulité les Juifs étaient en fait infidèles à l'alliance : Dieu demeure fidèle à l'attachement qu'il avait voué aux pères et à l'engagement qu'il avait pris envers eux. Le sens de fidélité, nécessaire ici pour πίστις, indique comment il faut entendre l'incrédulité des Juifs. — καταργεῖν, vingt-six fois dans les épîtres pauliniennes (y compris Heb. II, 14) et seulement encore pour le N. T. dans Lc. XIII, 7 (au sens propre). Chez les LXX, il rend l'araméen בטל (II Esd. IV, 21. 23; V, 5; VI, 8). Le verbe est incontestablement au futur (pas un ms. grec n'a κατήργησε : c'est cependant la leçon d'Euthymius, le *syr.* a le parfait, Thomas aussi). Le contexte n'exige pas le passé, mais le futur de possibilité, très bien rendu par la leçon καταργήσῃ (dans Tisch. L 6 autres, cat. Chr^mosc 2) au subj. présent, mais qui peut être indiqué aussi par le futur. Sur ce futur qui équivaut presque au subj. cf. Kühner-Gerth, II, 1, p. 173 ss.; LYSIAS 24, 6 : παῖδες οὔπω εἰσὶν οἵ με θεραπεύσουσι, « il n'y a pas encore d'esclaves qui puissent prendre soin de moi ». Dans Paul le futur s'explique parce que la fidélité de Dieu demeurait acquise pour l'avenir après l'infidélité, comme dans SOPH. *Ant.* 260 : οὐδ' ὁ κωλύσων παρῆν, « il n'y avait personne qui pût empêcher ». On est donc toujours dans la perspective du contexte, qui traite de la situation des Juifs en faisant abstraction du christianisme. En dépit de leur incrédulité, les Juifs étaient demeurés dépositaires de la promesse comprise dans la révélation et qui, en fait (mais ce n'était pas encore la question), s'était réalisée dans le christianisme. On ne pouvait dépouiller les Juifs sans attaquer la position des chrétiens. Dieu n'avait rien changé. La question va si évidemment vers une réponse négative, qu'on ne peut l'attribuer à un interlocuteur qui serait vraiment dans le doute; c'est donc Paul lui-même qui dans ce cas pose la question pour répondre négativement.

Rien ne répond dans le grec à *illorum* 1° (*Vg.*), ajouté pour la clarté. WW. ont la même ponctuation que la *Vg.-Clém.* On préférerait *quid enim? si quidam,* etc. avec un seul autre point d'interrogation à la fin.

4) μὴ γένοιτο, formule chère à Paul; elle se trouve dix fois dans Rom., une fois dans I Cor., trois fois dans Gal., et seulement encore pour le N. T. dans Lc. XX, 16. Elle est fréquente dans Épictète (vingt fois dans les *Dissertations*), en particulier après τί οὖν, pour protester vivement contre une question choquante, surtout au point de vue moral (ÉPICT. *Diss.* II, 8, 2 τίς οὖν οὐσία θεοῦ; σάρξ; μὴ γένοιτο. ἀγρός; μὴ γένοιτο. φήμη; μὴ γένοιτο). Ce n'est donc point une traduction de l'hébreu חָלִילָה qui ne s'emploie pas isolément. Le sens était simplement : non certes! Mais Paul a rattaché ce qui suit à γένοιτο par une oppo-

sition contradictoire γινέσθω. Ce n'est pas qu'il ait imaginé que Dieu puisse *devenir* véridique. La nuance de γινέσθω n'implique pas la définition de l'attribut de Dieu en soi; elle le constate : convenons plutôt que Dieu est véridique. Il n'est donc pas question de la manifestation future de la véracité de Dieu, non plus que des mensonges futurs des hommes. De même que dans μὴ γένοιτο l'idée d'optatif a disparu, de même celle d'impératif dans γινέσθω. Paul parle de la véracité de Dieu parce qu'elle est à la base de l'autorité qu'ont ses oracles, et parce que sa vérité peut être regardée comme la source de sa fidélité. Qui a promis sincèrement est plus porté à tenir. En revanche les hommes sont menteurs. D'après SH. qui songent au reniement de Jésus par les Juifs, les hommes sont menteurs en affirmant que Dieu n'a pas tenu ses promesses. Or Dieu sera fidèle, quand bien même tous les Juifs auraient méconnu le Messie. Mais il ne semble pas que Paul s'occupe ici d'un fait particulier. Le concept de la véracité de Dieu l'a conduit à la région des principes absolus; en contraste avec Dieu, tout homme est menteur, comme le disait le Ps. CXVI, 11. Trois choses sont successivement en opposition : du côté de Dieu πίστις, ἀληθής, δικαιοσύνη (v. 5); du côté de l'homme ἀπιστία, ψεύστης, ἀδικία. Il semble que πίστις a été amené par ἀπιστία, mais ψεύστης par ἀληθής, et ἀδικία par δικαιοσύνη. D'ailleurs καθάπερ γέγραπται s'applique à ce qui suit

La citation du Ps. L (LI), 6 est littérale d'après les LXX. En hébreu : « afin que tu sois reconnu juste dans ta sentence, sans reproche dans ton jugement ». Le psalmiste confesse son péché, afin qu'on reconnaisse que Dieu l'a justement puni. Le v. 6[b] du ps. ne se rattache pas seulement à 6[a], mais plutôt, en même temps que 6[a], au v. 5 où « je connais » mon péché doit être pris dans le sens de « je fais connaître » (*Duhm*). Les LXX ont rendu correctement le premier hémistiche δικαιωθῇς ayant le sens : « pour que tu sois reconnu juste ». Dans le second hémistiche, תזכה a été pris au sens araméen de « vaincre », et le verbe actif בְּשָׁפְטֶךָ a été rendu par une forme passive, ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. Dieu l'emporte lorsqu'il est jugé. On dirait que les jugements de Dieu sont soumis à une sorte de cour d'appel qui déciderait du bien ou du mal jugé. A prendre les choses en rigueur, ce tribunal suprême qui serait un tribunal humain supposerait une suprême insolence de la part de l'homme. Aussi M. Mozley a pensé que κρίνεσθαι avait dans la pensée des LXX le sens de poursuivre en justice, comme Job IX, 3; XIII, 19; Is. L, 8 et dans Paul I Cor. VI, 1. Le sens du grec ne serait pas fort différent du texte hébreu. Peut-être les LXX ont-ils adopté une vocalisation différente de בשפטך à la suite de la traduction de תזכה par νικήσῃς, car on ne triomphe pas en remplissant l'office de juge, mais en gagnant son procès (MOZLEY, *The Psalter of the Church*, p. 88). — Cependant nous n'osons pas nous écarter du sens naturel du passif. Si on suppose que Dieu est jugé, c'est pour faire ressortir son triomphe. Le psaume est cité à propos, avec une légère accommodation très naturelle d'après l'habitude de l'Écriture qui rapproche les attributs de fidélité et de justice. Dieu est reconnu juste dans l'Écriture qu'il a donnée; si on examine les faits avec attention, on reconnaîtra que les torts étaient du côté des Juifs; pour lui, il est demeuré fidèle au pacte, il n'a pas tort de juger les transgressions. La continuation est très aisée avec ce qui suit. On peut comparer *Apoc. Baruch* LXXVIII : *ut iustifi-*

5 Mais si notre injustice met dans tout son jour la justice de Dieu, qu'allons-nous dire? Dieu ne serait-il pas injuste en déchaînant sa

caretis iudicium eius qui decrevit contra vos ut captivi abduceremini.

Dans le système des modernes, les paroles de Dieu sont spécialement les promesses messianiques; Dieu les réalisera à la fin, et on devra reconnaître qu'il s'est montré fidèle. Cette pensée est étrangère au sens du psaume. Pour ne pas être soupçonné d'impiété (*ne quis Paulum indebito modo citasse impius censeat*), le P. Cornely se croit obligé de changer le texte hébreu pour le conformer au grec! Il suppose ensuite avec plusieurs latins (*pseudo-Primasius, Thomas* etc.) que le psalmiste, David, d'après le titre, aurait craint d'abord que son péché n'empêchât l'exécution des promesses messianiques faites à sa dynastie; il reconnaîtrait ici que Dieu, lui ayant pardonné, manifesterait déjà sa fidélité. Mais plutôt que d'introduire dans le psaume une idée tout à fait étrangère au contexte, mieux vaudrait dire que Paul en a accommodé le texte à son sujet, ou plutôt reconnaître qu'il ne parle pas ici des promesses messianiques et de l'incrédulité actuelle des Juifs, sujet qui viendra plus tard (ch. IX).

La *Vg.* a traduit γινέσθω par *est; fiat* était vraiment impossible, mais *Immo sit* (*Érasme*) rendrait mieux la nuance.

5) Dans tout ce qui suit il n'est pas question des promesses messianiques, mais de la justice de Dieu quand il condamne des pécheurs, fussent-ils Juifs, et coopérant comme tels, même malgré eux, à son plan. Cornely semble concéder que nous sommes bien sur le terrain du ch. II : *ex persona Iudaeorum autem, qui iram Dei sese effugituros esse confidebant, interrogationem hanc proponi docet pronomen additum.* Or ce verset fait exactement suite au précédent. Si la justice de Dieu est reconnue grâce au péché qui prouve l'exactitude du juge, le pécheur ne peut-il pas trouver une excuse dans l'avantage du résultat? L'objection est assez étrange; car le pécheur ne se proposait guère de jouer un rôle d'auxiliaire dans la manifestation de la justice de Dieu. On s'explique cependant qu'elle soit venue à la pensée de Paul comme une fausse conséquence qu'on eût pu tirer en coupant mal le psaume qu'il vient de citer. Le pécheur disait en effet : « J'ai fait ce qui est mal à tes yeux, *afin que* tu sois reconnu juste ». D'ailleurs Paul n'attribue pas cette argutie à un adversaire bien concret. C'est lui qui la suggère au nom des Juifs, ἡμῶν. Pour un instant il se range parmi ceux qui ont été infidèles; ἀδικία, terme plus générique que ἀπιστία, paraît avoir été choisi par antithèse avec la justice de Dieu impliquée dans la citation, et qui va être nommée; l'injustice comprend tous les péchés qui ressortissent à la justice. — συνίστημι dans le sens de « poser clairement » comme V, 8; II Cor. VI, 4; VII, 11; Gal. II, 18; dans l'A. T. dans Suzanne (*Théod.*), 61 : ὅτι συνέστησεν αὐτοὺς Δανιὴλ ψευδομαρτυρήσαντας. — τί ἐροῦμεν; suivi d'une interrogation qui appelle une négation : cf. ÉPICT. *Diss.* III, 7, 3 : τί ἐροῦμεν τοῖς ἀνθρώποις; τὴν σάρκα; .... μὴ γένοιτο. L'interlocuteur, ou plutôt Paul, sait très bien que sa supposition n'est pas sérieuse (cf. IV, 1; VI, 1; VII, 7; VIII, 31; IX, 14. 30, mais pas ailleurs dans le N. T.), aussi ajoute-t-il κατὰ ἄνθρωπον λέγω pour bien montrer qu'il ne la

colère? je parle d'une manière purement humaine. [6] Non certes! autrement, comment Dieu pourrait-il juger le monde? [7] Mais si, par mon mensonge, la vérité de Dieu ressort davantage pour sa gloire,

prend pas à son compte (cf. Gal. III, 15; I Cor. IX, 9; et pour κατὰ ἄνθρωπον, I Cor. III, 3; XV, 32). Le sens n'est pas : en « parlant de Dieu comme s'il n'était qu'un homme » (SH.), mais « en parlant de Dieu comme le premier venu qui n'a pas le sens des choses religieuses ».

Lipsius voit dans la colère une allusion à la réprobation temporaire déjà suspendue sur Israël; c'est une suite logique de l'interprétation des modernes. Mais il faudrait donc toujours lire entre les lignes? SH. disent : le jugement général. Mais il s'agit plutôt, d'une façon abstraite, du châtiment que Dieu a coutume d'infliger au pécheur.

6) Μὴ γένοιτο, négation prévue. Paul la développe par une contre-interrogation qui ne répond qu'indirectement. Il eût été aisé de répondre que si le juste peut revendiquer quelque part à la gloire de Dieu, le pécheur, lui, ne songeait pas en faisant le mal à la gloire que Dieu aurait en le condamnant (*Corn.*). Mais il préfère ne point se lancer dans la difficile question du mérite et du démérite. Si l'argument objecté était bon, Dieu ne pourrait juger personne. Or il doit juger tout le monde, comme chacun en convient. Il faut donc qu'il soit en droit de punir le Juif comme les autres.

Effacer *hunc* dans *Vg.-Clém.* avec WW.

7) Il est certainement étrange que l'objection du v. 5 revienne sous une autre forme. Cornely se refuse à l'admettre et suppose qu'un gentil prend à son tour la parole : Si mon mensonge, c'est-à-dire le culte des idoles, a contribué à la gloire de Dieu, de quel droit suis-je jugé, pendant que les Juifs sont absous? Mais absolument rien n'indique que Paul parle au nom des gentils, et il n'a nullement déclaré les Juifs absous. Il faut s'en tenir à l'opinion commune. Paul parle encore au nom d'un Juif. Et d'ailleurs l'objection n'est pas la même, ni une conséquence de ce qui précède, car il faut lire εἰ δέ, plutôt que εἰ γάρ (*Soden*). C'est une instance qui remonte à la racine. Au v. 5, le Juif reconnaissait le bien-fondé du jugement, mais ne voulait pas subir la peine, puisque son iniquité avait servi à manifester la justice. Paul a répondu qu'à ce compte, Dieu pourrait se dispenser de juger.

Maintenant l'objectant ne veut même pas être condamné comme pécheur, parce que son mensonge, ou son infidélité au pacte, a mis en valeur la vérité de Dieu, servant ainsi à sa gloire. On est venu de la vérité à la justice, on remonte de la justice à la vérité. C'est bien toujours le même principe; ce qui sert à la gloire de Dieu n'est pas reprochable; mais l'objection est encore plus effrontée; le Juif ne veut même pas qu'on taxe son infidélité de péché. La vérité de Dieu est celle de sa parole, la réalisation de ses menaces, la sincérité avec laquelle il est demeuré fidèle à ce qu'il se devait à lui-même. Le mensonge du Juif est son incrédulité, son infidélité, ses transgressions en dépit des menaces. Dieu a tiré sa gloire de ces fautes, en les punissant comme il l'avait annoncé. Le Juif se regarde comme ayant joué un

pourquoi serais-je encore jugé comme pécheur? [8] Et pourquoi alors, comme quelques-uns nous reprochent calomnieusement de l'enseigner, ne ferions-nous pas le mal pour qu'il en arrive du bien? Pour ceux-là leur condamnation est juste!

[9] Quoi donc? avons-nous la supériorité? Pas entièrement. Car nous

rôle nécessaire dans une manifestation divine. Il (κἀγώ) ne doit pas être juge comme les autres qui n'ont rien fait pour que Dieu soit glorifié. L'histoire d'Israël est comme une tragédie jouée devant les païens, et qui se termine par l'apothéose du Dieu d'Israël. Dieu ne devrait pas séparer sa cause de celle de son collaborateur. — Joindre κἀγώ à κρίνομαι, comme dans I Thess. ii, 13 et Rom. v, 3; viii, 11. 24; ix, 24; xv, 14. 19 (*Lietz.*).

Enim de *Vg.* suppose la leçon γάρ.

8) Paul répond encore une fois en montrant la conséquence absurde de ce raisonnement. Avec un pareil principe, autant dire qu'on doit faire le mal pour obtenir le bien! ce qu'il rejette avec énergie, soit par le mot βλασφημούμεθα, soit par la dernière incise, ὧν κ. τ. λ. (contre *Lipsius* qui fait entrer dans l'objection la première partie du v. 8). Tout le monde a noté l'anacoluthe, ou plutôt la parenthèse. μή, sous-entendu ἐστιν, doit être joint à ποιήσωμεν, avec interrogation après ἀγαθά : « alors pourquoi ne ferions-nous pas le mal » etc. Mais ce même reproche a été adressé à Paul, parce qu'il a paru à quelques-uns que sa doctrine de la grâce sacrifiait les œuvres (cf. vi, 1 s.); il introduit dans la phrase sa propre défense par une petite parenthèse; ὅτι, qui est inutile, a été employé à cause de λέγειν. Déjà par βλασφημούμεθα Paul indique que c'est une odieuse calomnie. D'ailleurs l'anacoluthe ne prouve pas que le souvenir de cette calomnie se soit présenté subitement à sa pensée. C'est peut-être pour avoir l'occasion de montrer son indignation pour la doctrine qu'on lui impute, qu'il s'est étendu sur des objections si singulières. Cette précaution avait sa raison d'être avant d'aborder le sujet de la grâce. — ὧν d'après Cornely se rapporte aux τίνες; cela paraît plus grammatical; mais alors Paul se préoccuperait plus d'accabler ses adversaires, qui penseraient au fond comme lui, que de résoudre l'objection. ὧν s'entend donc de ceux qui soutiennent et pratiquent la doctrine des objectants. — κρίμα, condamnation, comme ii, 2 et souvent. — ἔνδικος, conforme au droit.

WW. *ed. min.* mettent avec raison un point d'interrogation après *bona* (Érasme : *ac non potius*), et effacent la parenthèse.

9-20. Preuve décisive que les Juifs ne sont pas dans la voie du salut : les textes qui les déclarent pécheurs et l'impossibilité d'être reconnu juste d'après les œuvres de la Loi.

Cette péricope est ordinairement regardée (*Corn., Lips., Jül., Kühl, SH.*) comme la conclusion de tout ce qui précède, embrassant les gentils et les Juifs. La preuve par l'Écriture s'appliquerait à tous, quoique décisive surtout contre les Juifs. On note en faveur de cette opinion que les termes scripturaires sont très universels. Mais je pense (avec *Lietz.*) que la péricope s'adresse directement aux Juifs : les gentils sont déjà convaincus; on peut

dire tout au plus que le réquisitoire contre les Juifs s'applique à eux à plus forte raison. Et en effet, si le v. 9 semble les ramener en scène pour être jugés coupables avec les Juifs, ce n'est pas à eux qu'en a l'Apôtre : il entend résoudre une dernière instance qu'il propose au nom de ses compatriotes. Les termes scripturaires sont très généraux, mais le v. 19 dit nettement que ces textes ont été cités en vue des Juifs, et le dernier mot a pour but de ruiner leur suprême refuge, les œuvres de la Loi. Si, même après avoir pratiqué des œuvres qui ne seraient que des œuvres légales, les Juifs ne sont pas justifiés, c'est donc que personne n'est sur la voie du salut. Au lieu donc de penser que Paul atteint les deux groupes Juifs et gentils directement et les Juifs spécialement, on pense qu'il vise les Juifs seuls directement. Les gentils sont naturellement compris dans leur déroute.

9) Le sens de ce petit verset est très discuté, et il est très difficile d'aboutir à une solution, d'autant que le texte n'est pas très sûr.

Toute la difficulté est sur le sens de προεχόμεθα. Il y a trois opinions principales :

1) Le verbe doit être pris dans le sens du moyen : « chercher des prétextes ou des excuses » (*Lips.*, *Jül.*). « Qu'avons-nous donc à prétexter pour nous soustraire au jugement? »

2) Le verbe est au passif (*SH.*, *Field*). C'est toujours le Juif qui demande : Sommes-nous donc inférieurs aux gentils?

3) Le verbe moyen équivaut à un actif (*Corn.*, *Lietz.*, *Kühl, Zahn*). Les Juifs demandent si oui ou non ils l'emportent sur les gentils?

La première opinion lie le v. 9 à ce qui précède. Mais quand le verbe au moyen signifie s'excuser, il est toujours accompagné de l'accusatif de la chose qui sert d'excuse. — προέχομεθα *tout seul* ne peut signifier « avons-nous quelque excuse? » (contre *Lipsius*), mais simplement « prétextons-nous? » ce qui n'a pas de sens. Pour garder cette interprétation, il faudrait se décider à sacrifier οὐκ πάντως, qui en effet est omis par D* G P *d* g pes. hrcl. aeth. Or.-lat.*, *Théodoret, Sévérien* (dans *Cat.*), un texte de *Chrys.* Dans ce cas on serait tenté de lire προεχώμεθα (avec A L, *Suidas, Hésychius, Photius*), et alors on ferait de τί le régime de προεχόμεθα. On aurait donc : qu'essaierions-nous donc de prétexter? ou qu'avons-nous à donner comme excuse? La réponse négative serait sous-entendue. Les objections épuisées, on rejoindrait la fin du ch. II. Mais il est bien difficile de renoncer au texte reçu qui est aussi celui des critiques : τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως. Avec οὐ πάντως, τί ne peut être rapproché de προεχόμεθα, car dans ce cas la réponse devrait être οὐδὲν πάντως.

Il n'y a pas d'objection philologique contre la deuxième opinion, mais elle est un peu étrange. On ne s'explique pas que le Juif pose sérieusement la question de savoir s'il est inférieur au gentil, et on ne voit pas pourquoi Paul s'empresserait de le rassurer, sans s'expliquer sur ce point.

A la dernière opinion on peut objecter que προέχομαι au moyen n'a jamais le sens de l'emporter, et si Paul avait eu ce sens en vue, il lui eût été facile d'écrire προέχομεν ou encore προκατέχομεν περισσόν, comme ont fait D* G 31, qui ont introduit cette variante dans le texte. Cependant l'accord des versions prouve que l'usage de la langue permettait de traduire le moyen dans le sens

venons de prouver que, Juifs et gentils, tous sont sous le péché,
10 selon qu'il est écrit, que :

de l'actif (*Euth.*); cf. II Cor. XI, 2; Act. VII, 24, où le moyen remplace aussi l'actif (HATZIDAKIS, *Einleitung*... 195 ss., cité par *Lietz.*). La variante témoigne à sa façon de cette interprétation qui est d'ailleurs traditionnelle. Le plus sage est de s'y ranger.

Les Juifs, agacés des réponses de Paul qui rejette tous leurs artifices, sont poussés à bout et lui demandent si c'est sérieusement qu'il a paru leur accorder des privilèges? Le débat est concentré dans un seul mot : l'emportons-nous, oui ou non? Ou plutôt c'est Paul lui-même qui prend la parole en leur nom, comme au v. 5, τί ἐροῦμεν. Ici il semble faire cause commune avec eux, étant juif lui-même. La réponse est οὐ πάντως, qu'il faut interpréter comme dans I Cor. v, 10 « pas absolument ». En effet οὐ πάντως n'est pas synonyme de πάντως οὐκ (I Cor. XVI, 12); la négation précédant l'adverbe doit normalement le modifier (*Weiss, Lietz., Zahn, Kühl,* contre *Cornely, Lipsius, SH.*). Paul ne peut avoir oublié qu'il donnait encore le premier rang aux Juifs (II, 10, et III, 2). Quoi qu'il en soit de leur conduite morale, il demeurait qu'ils évitaient l'idolâtrie. Mais ce n'était pas le moment de préciser les avantages des Juifs, puisqu'il était acquis que malgré tout ils étaient pécheurs et exposés aux châtiments.

Ceux qui interprètent οὐ πάντως « pas du tout », ce qu'étaient obligés de faire les latins qui avaient *nequaquam,* pourront proposer la distinction de s. Thomas : *supra ostendit... praerogativam divinorum beneficiorum : unde non dixit quod Judaeus esset excellentior, sed quod aliquid esset Judaeo amplius donatum; hic autem excludit excellentiam personarum, quia illi qui divina beneficia acceperunt, non sunt illis debite usi.*

προῃτιασάμεθα, pour les gentils au ch. Ier, pour les Juifs au ch. II. — ὑπό avec l'acc. au lieu du datif, assez fréquent dans la *koinè;* cf. HÉR. VII, 108, 1 : (Θεσσαλίη) ἦν ὑπὸ βασιλέα δασμοφόρος.

On voit une fois de plus que Paul, éclairé par la révélation de l'Évangile, dépasse l'optimisme nationaliste de la Sagesse qu'il avait suivie d'assez près quand il s'agissait de la situation des gentils. D'après l'auteur, les châtiments infligés aux Juifs étaient relativement peu graves (XII, 21 ss.), et on espérait même qu'ils ne pécheraient pas (XV, 2) : καὶ γὰρ ἐὰν ἁμάρτωμεν, σοί ἐσμεν, εἰδότες σου τὸ κράτος· οὐχ ἁμαρτησόμεθα, εἰδότες ὅτι σοὶ λελογίσμεθα. Ces encouragements qui étaient utiles aux Juifs avant le christianisme devaient céder la place à la constatation des réalités. D'ailleurs, en interprétant οὐ πάντως par « pas absolument », on atténue la différence des vues.

La ponctuation de la *Vg.-Clém.* est préférable à celle de WW. qui ne met qu'un point d'interrogation, après *eos* (ajouté). *Igitur* (WW.) est plus attesté que *ergo* (*Vg.-Clém.*). *Nequaquam* (*Vg.*) nous a paru une négation trop radicale.

10-18. PREUVE PAR L'ÉCRITURE QUE TOUS LES HOMMES SONT PÉCHEURS. — Théodore de Mops. a bien remarqué que Paul n'employait pas ces textes comme un témoignage prophétique, mais comme un témoignage qui s'harmonisait avec ce qu'il voulait prouver.

« il n'y a point de juste, pas même un seul;
11 il n'est personne qui ait l'intelligence, il n'est personne qui cherche Dieu.
12 Tous sont sortis de la voie, du même coup ils se sont corrompus;
il n'est personne qui fasse le bien, il n'en est pas même un seul.
13 Leur gosier est un tombeau béant,
leurs langues ourdissent la ruse,
le venin des aspics est sous leurs lèvres;
14 leur bouche est pleine de malédictions et d'amertume;
15 leurs pieds sont agiles pour répandre le sang,
16 la désolation et l'infortune sont sur leurs voies,
17 et ils n'ont pas connu le chemin de la paix.
18 La crainte de Dieu n'est pas présente à leurs regards ».

C'est pour avoir méconnu cette façon libre de citer que certains copistes ont inséré dans le texte des LXX au Ps. XIII (XIV) nos versets 13-18. Jér. notait : *non tam apostolum de psalmo tertio decimo sumsisse, quod in hebraico non habetur, quam eos qui artem contexendarum inter se scripturarum apostoli nesciebant, quaesisse aptum locum, ubi assumptum ab eo ponerent testimonium, quod absque auctoritate in Scriptura positum non putabant* (*P. L.* t. XXIV, c. 548, in Is. l. XVI).

Les termes sont très généraux, et en eux-mêmes pourraient s'appliquer à tous les hommes; mais on verra que dans les textes ce sont bien les Israélites qui sont en cause, comme Paul le dira au v. 19.

10-12 sont empruntés au Ps. XIII (XIV), 1-3. Le v. 1 du ps. ne convenait qu'en partie. Paul a donc résumé sa pensée en rédigeant οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς, qui lui fournissait une introduction. Le v. 11 de Paul correspond assez bien au v. 2 du ps. : τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν. Le v. 12 est la citation textuelle du v. 3, mais Paul a mis partout des articles ὁ συνιῶν, ὁ ἐκζητῶν, ὁ (Soden *om.*) ποιῶν. D'après le contexte du psaume, ces pécheurs sont ceux qui dévorent le peuple de Dieu. Si l'on admet que le ps. est d'une époque assez basse, ceux qui dévorent Israël peuvent être ses chefs, des Israélites qui persécutent les fidèles. Cornely prétend que ces reproches qui visaient des Israélites au temps de David ont été adaptés aux gentils du temps d'Ézéchias.

13) Le v. 13ab est emprunté textuellement au Ps. v, 10; 13c textuellement au Ps. CXXXIX (CXL), 4. Dans les deux cas les pécheurs ennemis du psalmiste sont certainement des Israélites.

14) Librement d'après le Ps. IX, 28 (X, 7) οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου. Les pécheurs font partie du peuple.

15-17) Librement d'après Is. LIX, 7-8 οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσιν, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα,... σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ οἴδασιν. Ces reproches s'adressent certainement aux Israélites coupables.

18) Ps. XXXV (XXXVI), 2, presque textuellement, αὐτῶν remplace αὐτοῦ, parce que le psalmiste n'apostrophait qu'un pécheur, comme les représentant tous; il s'agit encore d'Israélites.

Saint Paul a donc cité, avec un sens parfaitement juste de la pensée des

19 Or nous savons que tout ce qu'énonce la Loi, elle le dit à ceux qui sont sous la Loi, de sorte que toute bouche soit fermée et que le monde tout entier soit sous le coup de la justice de Dieu, 20 parce que « personne ne saurait être reconnu juste devant lui » pour des œuvres de la Loi; car la Loi fait [seulement] mieux connaître le péché.

psalmistes et d'Isaïe, les traits les plus propres à marquer la culpabilité d'Israël. Il est douteux qu'il se soit proposé de les grouper dans un certain ordre, par exemple péchés d'omission et de commission. On trouvera dans *Thom.* la combinaison la plus ingénieuse qui ait été proposée.

19) L'argument de Paul ne paraît pas concluant, parce qu'il est trop général. Thom. l'a bien vu, car, dit-il, l'Écriture parle souvent des autres nations : *non ergo quaecumque loquitur lex, loquitur his et de his qui in lege sunt.* Il répond : *sed dicendum, quod quaecumque indeterminate loquitur, ad eos pertinere videntur quibus lex datur.* Par ces témoignages de l'Écriture, Paul n'entendait donc prouver la culpabilité que des Juifs; en effet les gentils ne connaissaient pas l'Écriture et le Juif concédait d'avance leur culpabilité. Pour que l'argument scripturaire soit décisif, il faut que les reproches s'adressent réellement aux Juifs d'après le contexte. Or c'est toujours le cas. Mais il eût été trop long d'en faire la preuve. Paul tourne au plus court, en déclarant que la prédication de Dieu dans l'A. T. s'adresse à eux (sauf indication contraire). Thom. : *sicut etiam praedicator ea debet dicere quae pertinent ad eos quibus praedicat, non autem quae pertinent ad alios.* Isai. LVIII, 1 : Annuntia populo meo peccata eorum, *quasi diceret : Non quae aliorum.* — ὁ νόμος pour toute l'Écriture; c'est le seul cas dans Paul avec I Cor. XIV, 21; mais ce sens s'impose; il revient aussitôt au sens normal : ἐν τῷ νόμῳ « à ceux qui sont assujettis à la Loi ». — ἵνα, plutôt consécutif que final, puisqu'il s'agit de tirer la conclusion définitive. Les Juifs étant réduits après cette âpre discussion, on peut dire que tout le monde a la bouche close. — ὑπόδικος, exposé, par suite d'une faute, à une action en justice, LYSIAS, 117 (9) : εἰ... ἐν... τῷ νόμῳ εἴρητο... ὑπόδικον εἶναι.

obnoxius (*Orig.-lat.; Hier.* II, 736 : *omne enim os obstruitur et* obnoxius *est omnis mundus Deo*) rendrait mieux l'idée que *subditus* (*Vg.*); *reus* (*Aug.*) serait trop fort.

20) Un dernier trait est dirigé contre le Juif, qui sert en même temps de transition vers le seul moyen de salut. Si les Juifs eux-mêmes sont demeurés exposés au jugement et à la colère, c'est parce que (διότι *quia,* et non pas seulement *enim*) ceux qui vivaient sous l'empire de la Loi et dans la pratique de la Loi ne sont pas en situation d'être reconnus justes. Paul le dit en se servant des paroles du Ps. CXLII (CXLIII), 2, οὐ δ. ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν, qui devaient être bien connues. Il est vrai que le psalmiste ne parlait pas des œuvres de la Loi; mais enfin il vivait sous la Loi et il reconnaissait que personne ne devait avoir l'audace de provoquer un jugement; mieux valait recourir à la miséricorde. δικαιωθήσεται est au futur dans le psaume, et Paul n'a pas changé

21 Tandis que maintenant la justice de Dieu, à laquelle la Loi et les

le temps, mais ce n'est dans sa pensée qu'un futur logique. Les choses sont dans un tel état que si le jugement avait lieu, personne ne serait reconnu juste.

Pourquoi la Loi est-elle incapable d'assurer le salut? C'est qu'elle ne donne par elle-même que la connaissance du péché. C'est un point sur lequel Paul reviendra (VII, 7 ss.) et qu'il ne fait ici qu'amorcer.

On voit que nous entendons ici la loi sans article de la Loi juive (avec *Corn.*, *Lips.*). Il est vrai qu'on pourrait en dire autant d'une loi quelconque, et c'est pour cela que quelques-uns (*Kühl, Jül.*) croient que Paul entend par le régime de la loi soit la Loi mosaïque, soit la loi naturelle. Mais quel gentil prétendait être reconnu juste en suite des œuvres de la loi? L'expression est propre aux Juifs, c'est leur prétention suprême qui est réduite à rien (cf. IX, 32 ss.).

Mais ici se présente une difficulté. Puisque personne ne peut être reconnu juste en suite des œuvres de la Loi, comment Paul a-t-il pu dire que ceux qui accomplissaient la loi seraient reconnus justes (II, 13)? Kühl, après d'autres protestants visés par Cornely, exagère la difficulté et y succombe; d'après lui les endroits qui semblent promettre le salut (II, 7. 10. 13) seraient purement hypothétiques; l'Apôtre n'a jamais pensé qu'on puisse arriver au salut de cette façon. Mais alors personne n'aurait donc échappé à la condamnation avant l'ère chrétienne? Ce n'est pas pour aboutir à ce résultat que l'Apôtre a si nettement affirmé que les gentils eux-mêmes pouvaient être sauvés. Il semble qu'en réalité le v. III, 20 n'est qu'une manière, d'apparence paradoxale, de dire ce qu'avait déjà dit le v. II, 13. Dans cet endroit le salut était déjà situé en dehors de l'influence d'une loi positive. L'important n'était pas de connaître la loi, mais de la pratiquer, fût-ce sans la connaître, ce qui revenait à dire que la loi, par elle-même, ne sert de rien. Et c'est encore ce que dit ici l'Apôtre : il ne dit pas que les œuvres soient inutiles, mais il dit qu'on ne peut s'appuyer sur des œuvres qui ne seraient que des œuvres légales, des œuvres dont tout le mérite serait d'avoir été accomplies sous la Loi. De pareilles œuvres ne sont bonnes qu'en apparence. Or tout dépend du principe intérieur qui les a produites. La Loi ne peut être ce principe intérieur bon et efficace, parce qu'elle ne sert qu'à faire connaître le péché; elle ne donne pas la force de le vaincre. Elle n'est donc point un principe de salut. Ce qui vaut, mais seulement indirectement, pour le monde des gentils.

II. Dieu a mis l'humanité dans la voie du salut en donnant la justice a ceux qui croient en Jésus (III, 21-IV).

C'est ici la thèse principale, déjà indiquée (I, 16-17), mais développée, d'abord d'une façon didactique positive (III, 21-30), puis, après une transition (III, 31), mise en harmonie avec l'esprit de l'Ancien Testament (IV).

La justice a son origine en Dieu, elle est vraiment justice de Dieu, mais elle est donnée à l'homme, à tout homme, sans distinction de Juifs et de gentils, pourvu qu'ils croient en Jésus. Jésus a payé notre rançon, il est l'instrument de propitiation, car il a expié nos péchés par l'effusion de son sang (III, 21-30).

21) Νυνὶ δέ peut s'entendre d'un ordre logique : « les choses étant ainsi »,

Prophètes rendent témoignage, a été manifestée sans loi, [22] et cette justice de Dieu qui, par la foi en Jésus-Christ, [va] à tous ceux qui croient, car il n'y a pas de distinction. [23] En effet tous ont péché et

iam vero (comme VII, 17; I Cor. XIII, 13; XV, 20), comme νῦν δέ chez les profanes (Épictète très souvent), ou dans le sens du temps, *nunc autem* (*Vg.*, comme Eph. II, 12; Heb. IX, 26). Ce dernier sens doit être préféré ici parce que Paul oppose deux situations historiques. SH. notent que φανεροῦσθαι est constamment employé avec des expressions qui marquent le temps; cf. XVI, 25 s.; Col. I, 26 s.; II Tim. I, 9 s.; Heb. IX, 26; Tit. I, 3; I Pet. I, 20 (*Corn.*, *SH.*, *Lietz.*, contre *Lipsius*).

χωρὶς νόμου ne dépend pas du verbe; il était inutile de dire que la manifestation s'était faite sans la Loi. Paul veut dire que la nouvelle justice se passe de la Loi. La justice de Dieu est la même que dans I, 17; Paul reprend le thème de la justice, destiné dès lors à faire opposition au thème de la colère (I, 18) suffisamment développé de I, 18 à III, 20. Il s'agit de la justice de Dieu, cause formelle de la justice de l'homme.

πεφανέρωται, à propos de l'Incarnation, surtout dans s. Paul et dans s. Jean (évangile et première épître). Désormais on a vu, et cette vúe est supérieure au témoignage rendu par la Loi et les Prophètes. Pour que l'indépendance de la nouvelle justice par rapport à la Loi ne paraisse pas une rupture dans les desseins de Dieu, Paul a soin de dire que l'Écriture lui rend témoignage : il l'a prouvé aux Galates (III s.); il y reviendra dans notre épître après avoir expliqué ce qu'est la justice par la foi (IV; IX, 25-33; X, 16. 21; XI, 1-10. 26-29; XV, 8-12).

22) δέ ne marque pas une opposition; c'est plutôt une explication pour indiquer clairement de quelle justice de Dieu il s'agit : c'est de celle qui naît dans l'homme par la foi. Paul n'entre pas dans le détail des rapports de la foi avec la grâce, etc.; il envisage la foi en Jésus-Christ (gén. objectif) comme le principe du salut; sa pensée ne va pas à une foi qui ne serait pas l'adhésion entière de l'âme. D'ailleurs, même isolée de la charité, *fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis* (*Conc. Trid.*, Sess. VI, cap. VIII).

καὶ ἐπὶ πάντας (dans *Soden* entre crochets, d'après K) est omis par א* A B C, 47, 67, *Boh. Aeth. Vg.* (WW.) *Arm.*, *Clem. Alex.*, *Orig.*, *Did. Cyr. Alex.*, *Aug.* Si l'on garde ces mots, on ne cherchera pas de distinction subtile entre εἰς et ἐπί : la justice s'étend à tous et se répand sur tous.

— οὐ γάρ ἐστι διαστολή est le résultat obtenu au début de ce chapitre; il est expliqué par ce qui suit : s'il n'y a pas de distinction dans le cas entre les Juifs et les gentils, ce n'est pas à cause de l'unité de nature, c'est que tous ont péché.

Dans *Vg.* (*Clém.* et WW.) *Iustitia autem* commence une phrase. Mieux vaudrait une virgule avant *iustitia* et remplacer *autem* par *inquam* (*Corn.*). Dans *Vg.-Clém.* effacer *et super omnes* et non *in omnes et* (WW.), et *in eum* (*om.* WW.).

23) Si ὑστεροῦνται signifiait que les pécheurs « n'ont pas atteint le but », on

sont dépourvus de la gloire de Dieu, [24] lequel les justifie [désormais] gratuitement par sa grâce, moyennant la rédemption qui est

pourrait peut-être entendre δόξα τοῦ θεοῦ de la gloire des élus dans le ciel (*Corn.*); mais le sens étymologique du verbe avait disparu : dans le N. T. ὑστερεῖσθαι signifie simplement « manquer de ». Dans la vie présente, non seulement les pécheurs, mais encore les justes manquent de la gloire éternelle. D'autre part la gloire n'est pas simplement synonyme de la justice et Paul ne fait pas allusion à la situation d'Adam (contre *Toussaint*). δόξα τοῦ θεοῦ est donc ici, comme Cajetan l'a suggéré, la bonne opinion que Dieu a des justes (cf. Jo. xii, 43); Paul la concevait probablement comme un aspect de la justice, comme communiquant aux hommes une certaine qualité objective; la grâce est déjà la gloire commencée (cf. II Cor. iii, 18). On ne peut prouver que les Rabbins avaient dès lors imaginé la gloire d'Adam éclairant son visage, et encore moins que Paul en parle ici, non plus que du *Hvarenô* des Perses, sorte d'auréole divine éclairant les souverains légitimes, qui fut souvent traduite τύχη, mais dans Plutarque (*Vita Alex.* 30) : τὸ σὸν φῶς ὃ πάλιν ἀναλάμψει λαμπρὸν ὁ Κύριος Ὡρομάσδης. M. Cumont la traduit aussi grâce divine (*Textes... relatifs aux mystères de Mithra*, 284 ss.). Le terme de δόξα indique moins que φῶς un éclat extérieur; Paul a pu désigner ainsi par métaphore la beauté de l'âme qui possède la grâce : les pécheurs manquent de cet éclat divin que possèdent les justes.

WW. ont *gloriam* au lieu de *gloria*, sans changement pour le sens; l'acc. est moins classique.

24) δικαιούμενοι ne se rattache pas à ὑστεροῦνται, comme si la gratuité de la justification était une preuve qu'il manquait auparavant quelque chose (contre *Lipsius*); ce n'est pas non plus une phrase nouvelle. Le sens est clairement : « Qui désormais sont justifiés », soit qu'on entende le participe comme s'il y avait καὶ δικαιοῦνται (*Corn.*), soit qu'on le rattache *ad sensum* au v. 22 en entendant le v. 23 presque comme une parenthèse (*SH.*), ou plutôt en sous-entendant νῦν qui domine toute la période (iii, 21).

— δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι indique la gratuité du don et son origine. Cornely suppose que Paul indique à la fois la cause efficiente et la cause formelle de la justification, comme si χάρις était ici la grâce sanctifiante. Mais la manière dont se produit la justification n'est point ici en cause. L'Apôtre dit seulement que si Dieu justifie pour rien, c'est par sa propre (αὐτοῦ) bonté (dans Est. *alii;* les modernes).

La seule cause qui mette en mouvement la bonté de Dieu ne vient pas de l'homme, c'est la rédemption; ἀπολύτρωσις est employé dix fois dans le N. T., six fois dans le sens un peu large de salut (Lc. xxi, 28; Rom. viii, 23; I Cor. i, 30; Eph. i, 14; iv, 30; Heb. xi, 35), trois fois au sens propre de rachat (Col. i, 14; Eph. i, 7; Heb. ix, 15). C'est aussi le sens ici, comme l'indique le contexte; le mot vient de λύτρον (cf. sur Mc. x, 45 et I Tim. ii, 6) qui signifie bien rançon, et ce sens n'est plus guère contesté par les critiques. Il est en harmonie avec d'autres textes où il est dit que les chrétiens ont été achetés (I Cor. vi, 20; vii, 23; Gal. iii, 13; II Pet. ii, 1; Apoc. v, 9).

en le Christ Jésus, 25 que Dieu a disposé comme un instrument de propitiation expiatoire par la foi en son sang, afin de montrer sa

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ indique d'ordinaire le Christ glorifié, et c'est encore ici le cas. Le fait du rachat appartient bien à la vie mortelle du Christ (IV, 25; V, 9 s.; II Cor. V, 19. 21; Gal. III, 13), mais il demeure à la disposition de ceux qui sont justifiés; le mérite du rachat est dans le Christ aujourd'hui glorifié.

La *Vg.-Clém.* met un point devant *Iustificati* qui de la sorte fait l'effet d'un parfait. Il suffirait d'une virgule (WW. mettent deux points). Lire *ipsius gratia* (*Corn.*).

25a) Paul pénètre plus avant dans la doctrine de la rédemption. Le Christ n'a pas seulement payé la rançon; il a expié.

προέθετο peut signifier : 1) la désignation dans les desseins de Dieu, ou 2) une sorte d'exposition aux regards de tous (Vg. *proposuit*). Les deux sens sont soutenus par les commentateurs anciens et modernes. Quand Paul emploie προτίθεμαι (I, 13; Eph. I, 9) ou πρόθεσις (VIII, 28; IX, 11; Eph. I, 11; III, 11; II Tim. I, 9), c'est toujours dans le sens d'un dessein formé. Ce doit donc être aussi le sens ici. Ce qui suit implique de plus que Dieu a résolu de faire de Jésus, aux yeux de tous, un ἱλαστήριον, de l'exposer en cette qualité.

Sur ἱλαστήριον, voir surtout « ἱλαστήριος und ἱλαστήριον », par Deissmann (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* IV [1903], p. 193 ss.).

Le sens profane peut être « propitiatoire », afin de se concilier la faveur des dieux, ou « expiatoire », afin d'obtenir le pardon d'une faute; et le terme peut être un adjectif ou un substantif. On trouve l'adjectif dans un papyrus du IIe siècle ap. J.-C. (*Fayûm*, I, 3-5) : τοῖς θεοῖς εἱλαστη[ρίο]υς (*sic*) θυσίας ἀξιω-[θέ?]ντες ἐπιτελεῖσθαι, dans la Vie de s. Siméon stylite (*Act. Sanct. maii*, V, 335), dans Ex. XXV, 16 (17) et peut-être dans Josèphe (*Ant.* XVI, VII, 1). Le texte de IV Macch. XVII, 22, en parlant d'une mort expiatoire pour le péché, est tout à fait dans le thème de Paul : ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν. Le mot est rare comme adj. et ne se dit jamais d'une personne. Comme substantif, ἱλαστήριον signifie uniquement monument de propitiation ou d'expiation. Deux inscriptions votives de Cos, sur une base de statue ou une colonne : ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας θεοῖς ἱλαστήριον (PATON et HICKS, *The Inscriptions of Cos*, n° 81 et de même n° 347); dans Dion Chrysostome, *Or.* XI, 121 : καταλείψειν γὰρ αὐτοὺς ἀνάθημα κάλλιστον καὶ μέγιστον τῇ Ἀθηνᾷ καὶ ἐπιγράψειν· ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἰλιάδι.

On comprend donc que ce mot ait pu être employé pour désigner le cadre de l'autel (Ez. XLIII, 14. 17. 20), un autel, un monastère (mais non pas l'arche dans *Symmaque* Gen. VI, 16 [15]; cf. FIELD, I, 23 s.) et surtout ce qu'on nomme par excellence le propitiatoire, ou le *kapporeth* de l'arche d'alliance, plaque d'or, disposée au-dessus et probablement en avant du coffre contenant les tables de la Loi, et qui était aspergée de sang au grand jour de l'expiation.

justice, ayant supporté les péchés passés sans les punir [26] dans [le temps de] la patience de Dieu, pour montrer [dis-je] sa justice dans le temps présent afin qu'il soit [établi qu'il est] lui-même juste et qu'il rend juste celui qui a eu foi en Jésus.

Il semble que ἱλαστήριος, employé dans le papyrus du Fayoum comme adjectif à propos de sacrifices (et de même ἐξιλαστήριος par le scholiaste d'Apollonios de Rhodes, II, 485 s.), aurait pu donner un substantif neutre signifiant sacrifice expiatoire, à l'instar de καθάρσιον, σωτήριον, χαριστήριον (surtout au pluriel), mais en fait le cas ne s'est pas rencontré. Que conclure pour le sens de Paul? Il semble que ἱλαστήριον ne peut être un adjectif en sous-entendant « victime » ou tout autre mot, parce que s. Paul ne serait pas demeuré dans ce vague. Il faudrait le rattacher à ὅν (*propitiatorem,* éd. Sixtine, D F), ce qui donnerait un sens admissible. Toutefois un homme propitiateur ne se trouve nulle part, et il faudrait des marques plus certaines pour affirmer que Paul a créé ce concept. Si c'est un substantif, les Grecs, même Origène, ont cru que Paul avait fait allusion au propitiatoire ou *kapporeth* de l'ancienne alliance.

L'image paraît un peu dure aux modernes; on ne voit pas comment Jésus a pu être à la fois un objet aspergé de sang et celui qui verse son sang. Aussi Origène expliquait en même temps : *quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum* (*P. G.* XIV, 946). Mais nous avons vu que ἱλαστήριον ne peut signifier un sacrifice expiatoire. Il reste que ἱλαστήριον désigne, comme dans la plupart des cas, un monument ou plutôt un instrument de propitiation ou d'expiation. Puisque le substantif s'emploie en fait, selon l'usage, pour plusieurs objets différents, c'est qu'il a une signification assez générale. Une personne ne peut être un monument, mais un instrument, et, par la volonté de Dieu, cet instrument demeure comme un monument destiné à montrer sa justice. Il s'agit d'expiation et non simplement de propitiation. C'est Dieu qui dispose et qui propose Jésus comme instrument de propitiation expiatrice, évidemment envers lui-même. Mais le rôle des hommes est marqué par διὰ πίστεως. Par la foi, le pécheur devenu fidèle prend possession du trésor d'expiation qu'il y a dans le sang de Jésus; ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι dépend donc de ἱλαστήριον, non de προέθετο, et par l'intermédiaire de διὰ πίστεως. Le sang du Christ glorifié, ou le sang du Christ mortel? Il est clair que le sang a été efficace quand il a été versé, mais cette valeur demeure active; c'est bien le Christ glorifié qui est l'objet direct de la foi du fidèle. Cela est en harmonie avec la théorie catholique du sacrifice de la Croix renouvelé par celui de l'autel (cf. I Cor. x, 16). Pour tout le passage, cf. II Cor. v, 18-21 qui remplace la propitiation par la réconciliation; cf. ici v, 8-9; vi, 1-11 et Gal. iii, 13-14.

Rien à changer à la *Vg.,* mais ne pas entendre *proposuit* par *spectandum proposuit* (*Corn.*); cf. i, 13; Eph. i, 9 (en latin). *Propitiationem* signifie bien expiation, car *propitio* s'emploie surtout après une offense.

25b et 26) Sans parler de ceux des Grecs qui ont entendu πάρεσις dans le sens de paralysie, il y a deux interprétations possibles de ce passage, selon

qu'on entend πάρεσις dans le sens de rémission ou dans le sens de prétermission, tolérance. Dans le premier cas, la rémission des péchés étant une conséquence de l'expiation dans le sang du Christ, cette rémission appartiendrait au temps présent, et cependant elle est ici comme encadrée dans une époque antérieure, caractérisée par la patience de Dieu, ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ, en opposition avec le temps présent, ἐν τῷ νῦν καιρῷ. On peut voir dans Thomas combien il est difficile, dans ce système, d'expliquer ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ. Je pense donc avec les modernes (même *Corn.*), sauf Lietzmann, que Paul a distingué πάρεσις de ἄφεσις, « rémission », terme qu'il connaissait bien. Il a donc constitué deux époques : dans la première, si l'on excepte le déluge, châtiment exceptionnel qui ne devait point être recommencé, Dieu supportait le péché, il le prenait en patience. C'est le temps de l'ignorance de Act. XVII, 30. La pensée n'est sûrement pas que les péchés individuels n'étaient pas punis; étant dans cet état général de péché, les hommes n'étaient pas dans la voie du salut éternel. Mais la question ne se pose pas pour les individus; il s'agit du régime sous lequel vivait l'humanité. A cette économie s'en oppose une autre, celle du temps actuel dans lequel Dieu efface le péché par la foi dans le sang de Jésus. Ce point, qui résulte déjà de 25[a], est exprimé ici par la petite phrase qui révèle le but de toute cette économie, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, pour que Dieu soit, c'est-à-dire se montre juste, καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, « et justifiant », ce qui revient à dire « en justifiant » celui qui s'inspire de la foi en Jésus.

Cette interprétation générale est suffisamment claire. Il reste trois points de détail à examiner. 1) Dans quel rapport se trouvent εἰς ἔνδειξιν et πρὸς τὴν ἔνδειξιν? On est tenté au premier abord de les mettre en parallèle comme deux manifestations de justice, celle du temps de la tolérance, et celle du temps présent. Mais on ne voit pas que le temps de la tolérance soit celui d'une manifestation de la justice; Dieu fermait les yeux, et précisément cette tolérance ne devait pas être prise pour une sentence définitive, pour un jugement. On peut insister pour ce sens en notant l'absence d'article dans le premier cas : on distinguerait : *une* manifestation de justice, encore imparfaite, en attendant *la* manifestation de la justice, mais qu'importe ici la manifestation imparfaite de cette justice? le début du v. 25 exige autre chose, et εἰς ἔνδειξιν τ. δ. α. se rattache nécessairement à ce qui précède. Dans ce sens on peut proposer deux coupures : *a*) « Dieu a fait Jésus propitiation par la foi dans son sang, pour *une* manifestation de sa justice à cause de la tolérance... en vue de *la* manifestation » etc. (SH.). Dans ce cas εἰς ἔνδειξιν serait en parallèle strict avec εἰς τὸ εἶναι, tout ce qui est entre deux étant comme une sorte de parenthèse; mais il est très dur de séparer διὰ τὴν πάρεσιν de εἰς ἔνδειξιν τ. δ. α. *b*) On peut obtenir le même résultat sans rompre le mouvement de la phrase en regardant πρὸς τὴν ἔνδειξιν comme une sorte de reprise de εἰς ἔνδειξιν : « je veux dire pour la manifestation de sa justice de notre temps » etc. La reprise s'explique, parce que διὰ τὴν πάρεσιν n'indique ni la causalité directe (διά avec le gén.) ni même la causalité indirecte (διά avec l'acc.), mais plutôt la durée de cette économie, comme τὸν πάτρωνα διὰ πάντα (WADDINGTON, *Inscr. de la Syrie*, **1866**, 6, cité par *Rademacher*). 2) On peut aussi se demander ce qu'est la justice de Dieu? justice attribut ou justice communiquée? Lietzmann dit

27 Où donc est la jactance? Elle a été exclue. Par quelle loi? par

même justice attribut la première fois et justice communiquée la seconde. Mais il est difficile de donner au même mot deux sens différents dans ce contexte. On dirait donc que c'est dans les deux cas la justice attribut de Dieu si l'on admettait une manifestation de justice dans le temps de la tolérance, car alors la justice communiquée n'était pas révélée. Mais nous avons rejeté l'idée d'une double manifestation de justice. Il reste donc que c'est dans les deux cas la justice de Dieu communiquée, celle dont parle l'apôtre au v. 21. C'est d'ailleurs au v. 21 que la question est tranchée d'avance. On ne peut voir aux vv. 25 et 26 la justice de Dieu attribut si on ne la trouve aussi dans le v. 21 (*Kühl*). 3) Le troisième point découle des précédents. S'il s'agit de la justice communiquée, δικαιοῦντα ne peut signifier déclarer juste, mais plutôt rendre juste, faire l'acte qui communique la justice, d'autant que la justification procède de la foi, et suppose donc une coopération humaine, ἐκ πίστεως étant expliqué ici par διὰ πίστεως au v. 25.

D'après l'interprétation proposée, *remissionem* de *Vg.* devrait être traduit plutôt *praetermissionem*. On peut opposer qu'Hésychius donne comme équivalents à πάρεσις les mots ἄφεσις et συγχώρησις, mais cela n'est pas nécessairement très exact. Denys d'Halic. (*Ant.* VII, 37) écrit : τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὕροντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον, où πάρεσις a peut-être le sens d'acquittement, mais peut-être aussi celui de non-lieu. D'ailleurs dans Xénophon (*Hipparch.* VII, 10), παριέναι signifie « laisser impuni » : τὰ οὖν τοιαῦτα ἁμαρτήματα οὐ χρὴ παριέναι ἀκόλαστα (cf.Eccli. XXIII, 2; ***BU.* 624**, 21 est douteux; cf. Deissmam, *Neue Bibelstudien*, 94).

Effacer *Christi* avec WW.

27-30. Les Juifs sont définitivement déboutés de leurs prétentions excessives.

27) Les interrogations qui se suivent ne sont pas, même en apparence, attribuées à un interpellateur. C'est Paul qui prend l'offensive pour conclure en quelques mots. Celui qui se glorifie est évidemment le Juif, dont c'est une habitude (II, 17).

Le Juif ne peut se glorifier ni de son passé, où le péché a dominé, ni de la justification qui est due au sang de Jésus. Son orgueil spirituel a été exclu (à l'aoriste) par un acte décisif une fois posé. On s'attendrait à ce que cet acte fût désigné comme la mort de Jésus, qui est bien en effet une raison nouvelle de se glorifier (Gal. VI, 14), mais Paul s'attache à convaincre le Juif en se servant de ses termes. Le Juif se glorifiait de la Loi, et c'est précisément une loi qui lui enlève tout sujet de se glorifier lui-même. Quelle est cette loi? demande Paul employant le mot loi parce que la Loi est toujours présente à la pensée des Juifs. Il est bien évident que la loi qui commandait des œuvres, c'est-à-dire la Loi juive, ne peut exclure l'orgueil qui précisément s'appuyait sur elle comme sur un don spécial de Dieu, et sur les œuvres accomplies pour lui obéir. La seconde question est donc seulement destinée à amener la réponse. Pour opposer le système de la foi à la Loi ancienne, Paul le nomme aussi une loi; le parallélisme antithétique n'en est que plus accusé. Qui a recours à la foi pour obtenir une justification gratuite n'a pas lieu de se glorifier.

celle des œuvres? non, mais par la loi de la foi. [28] Car nous tenons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi. [29] Ou bien [Dieu] est-il seulement le Dieu des Juifs? n'est-il pas aussi celui des gentils? Oui, des gentils, [30] puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu qui rendra juste le circoncis en suite de sa foi et l'incirconcis par sa foi.

Dans la Vg. *tua* a été ajouté (pour la clarté?) sans raison suffisante.

28) Après λογιζόμεθα lire γάρ (*Ti.*, *WH.*) et non pas οὖν (*Soden*). οὖν indiquerait que Paul cite cette conséquence pour la première fois; ce qui est contre tout le contexte. Il entend plutôt donner la raison de son affirmation, d'après ce qu'il a déjà établi. Dès lors λογιζόμεθα ne signifie pas « nous inférons », mais « nous tenons, nous pensons ».

On sait que Luther ne s'est pas contenté de traduire πίστει « par la foi »; il a ajouté « seule », ce qui était une altération du texte et créait entre la foi seule et la foi avec les œuvres une opposition qui n'est nullement en situation. Mais ceci posé, on ne saurait admettre avec le P. Cornely que l'accent est sur δικαιοῦσθαι χωρὶς ἔργων νόμου, le mot πίστει étant ici secondaire. D'après Cornely, Paul ne vise qu'à exclure la glorification; le meilleur argument pour cela est de prouver que la justification se produit sans les œuvres; dire que la justification se fait par la foi fournirait plutôt un prétexte pour se glorifier. Mais c'est ce que Paul ne suppose jamais, et il ne se contenterait pas ici d'un résultat négatif. Dans tout ce chapitre il se soucie d'opposer la foi aux œuvres de la loi mosaïque. Aussitôt que ce terme apparaît, il tient une place éminente, et c'est encore lui qui appelle l'attention au v. 30. — Il faut noter ἄνθρωπον, « un homme », qu'il soit Juif ou gentil, préparant l'argumentation qui suit. Puisque c'est un homme quelconque qui est justifié, c'est-à-dire qui devient juste, il n'y a donc plus de distinction entre les hommes aux yeux de Dieu.

Je ne sais pourquoi Corn. attache de l'importance à remplacer *arbitramur* par *censemus*. *Fide* rendrait mieux πίστει que *per fidem*.

29) Si l'on ne devenait juste qu'en accomplissant la Loi, Dieu n'aurait à s'occuper que des Juifs, il serait uniquement le Dieu des Juifs. C'est cette conséquence que Paul introduit par ἤ « ou bien ». Au temps de s. Paul personne n'eût osé dire parmi les Israélites que Dieu était uniquement le Dieu des Juifs, mais tout en étant le Dieu de tout le monde, il pouvait s'occuper spécialement des Juifs, et de fait il leur avait accordé pendant longtemps une situation privilégiée. Il ne suffirait donc pas pour exclure définitivement l'orgueil des Juifs de rappeler que Dieu est le Dieu de tous.

An de la *Vg.* supprime le lien entre les deux arguments. Lire *aut* (*Corn.*).

30) Pour compléter son argument, Paul ajoute que Dieu qui est un, et par conséquent le Dieu de tout le monde, justifiera (δικαιώσει, au futur) désormais tout le monde par la foi, sans tenir compte de la circoncision. Ce n'est donc pas un argument vraiment nouveau qui commence au v. 29. Ce qui établit l'égalité entre les hommes par rapport à Dieu, c'est encore qu'ils sont au

31 **Est-ce donc que nous abolissons la Loi par la foi ? Non certes. Mais plutôt nous mettons la Loi sur ses vraies bases.**

même point **touchant la foi en Jésus, principe de la** justification. Il est impossible de fonder une distinction réelle entre le Juif et le gentil d'après l'emploi de ἐκ πίστεως et de διὰ τῆς πίστεως; si Paul a employé deux prépositions différentes, c'est sans doute pour varier son style, en exprimant diverses modalités de la foi par rapport à la justification; tantôt Dieu voit le fidèle se présentant à lui comme sortant de la foi, tantôt comme lui apparaissant à travers sa foi.

Dans *Vg.* omettre *est* avec WW., et, avec les mêmes, lire *justificabit* au lieu de *justificat.*

31. Transition.

Deux sens à rejeter : en soutenant que les promesses de Dieu sont réalisées, nous confirmons les prophéties (*Orig.*, *Ambrst.*); ou bien : la grâce permet d'accomplir la loi (*Aug.*). Si ce verset est le terme de l'argumentation qui précède, il faut entendre : Est-ce donc que nous rejetons toute notion de loi, pour faire prévaloir la foi ? Non, nous posons la vraie notion de loi, qui est celle de la foi, le nouveau régime; ce serait une allusion à v. 27. Mais on regardera de préférence ce verset comme le début de ce qui suit. On pouvait se demander ce qui restait de l'Ancien Testament, privilège des Juifs, d'après Paul (III, 2), pour l'opposer à la doctrine de la foi. L'Apôtre proteste qu'il n'entend pas abolir l'enseignement donné par Dieu, mais au contraire lui donner son véritable sens, de sorte que, loin de s'opposer au système de la grâce, il témoignera en sa faveur. Théodoret : « Depuis longtemps la Loi et les prophètes ont rendu des oracles sur la foi. Donc en recevant la foi, nous montrons le vrai rôle de la Loi. Ce qu'il démontre ensuite » (*Estius, Cornely, Lipsius* etc.).

CHAPITRE IV

[1] Que dirons-nous donc qu'a trouvé Abraham, notre père selon la

Chapitre iv. Le cas d'Abraham. — Il faut toujours répéter que le génie de s. Paul, les lumières qu'il reçut de Dieu ne parurent jamais mieux que dans l'accord qu'il perçut entre les deux Testaments. Si préoccupé qu'il soit de montrer l'originalité du christianisme, il ne le détache jamais complètement des anciens desseins de Dieu, ou plutôt les desseins de Dieu, toujours les mêmes, sont seulement aujourd'hui mieux connus et réalisés par l'œuvre de Jésus-Christ. Aussi a-t-il eu soin de maintenir la prérogative des Écritures (iii, 2), et, en révélant la nouvelle justice, il a eu soin de dire qu'elle avait été attestée par la Loi et par les Prophètes (iii, 21). C'était s'obliger à la retrouver dans l'Écriture, non point à l'état de chose réalisée, mais à l'état de chose promise, obtenant déjà ses effets par la foi. Abraham, le père des croyants, était tout indiqué comme objet de cette démonstration. Elle remplit tout le chapitre iv. Il n'y est point traité directement de la manière dont Abraham reçut la justice, ni du changement qui dut se produire alors dans l'âme d'Abraham. L'essentiel est qu'Abraham, dont personne ne contestait qu'il eût été juste, a été reconnu juste par l'Écriture à cause de sa foi. Il n'est donc pas arrivé à la justice par les œuvres (1-3). Sur quoi Paul, comparant la formule dont la Genèse se sert pour Abraham et celle dont s'est servi David dans les psaumes à propos du pécheur pardonné, montre qu'elles excluent les œuvres et supposent que la justice vient de Dieu (4-8). Mais il ne s'arrête pas à la considération du *comment* qui n'est qu'en marge de son sujet principal. La justice d'Abraham, qui ne vient pas d'œuvres personnelles, serait-elle le fruit de la circoncision? Non, car il la possédait avant l'institution de la circoncision, qui n'en est que le signe, de telle sorte qu'Abraham est le père des croyants, même des incirconcis, pourvu qu'ils participent à sa foi (9-12).

Cette paternité universelle d'Abraham rappelle à l'Apôtre la promesse faite au père des croyants, et à sa postérité, d'être l'héritier du monde. Avant de montrer quelle fut alors la foi d'Abraham, il faut encore écarter un scrupule. Si les œuvres ne sont pas la source de la justice,

chair? [2] En effet, si Abraham a été reconnu juste d'après des œuvres, il a sujet de se glorifier; mais [ce n'est] pas [le cas] devant

ne seraient-elles pas une condition pour que la promesse soit réalisée? Non, répond l'Apôtre, la promesse ne peut dépendre de la Loi, ni de l'observation de la Loi, sans cela elle n'aurait jamais été réalisée. La promesse est complètement gratuite. Elle est l'objet de la foi, et par conséquent antérieure à la foi, mais la foi y adhère et elle est par là utile à ceux qui croient (13-16). Paul s'étend maintenant avec admiration sur cette foi d'Abraham, si parfaite, qui amena l'expression satisfaite de l'Écriture, que « cela lui fut compté ». Nous revenons ainsi au point acquis au chap. III, étant démontré que c'est toujours la même justice par la foi que Dieu se propose, si bien que les expressions employées pour Abraham sont vraies aussi de nous. Mais tandis qu'il croyait en la promesse, nous croyons en Jésus livré pour nous (17-25).

1-8. LA JUSTIFICATION PAR LA FOI FUT DÉJA LE FAIT D'ABRAHAM.

1) εὑρηκέναι placé après ἡμῶν dans la tradition syrienne (K et *Pesh.*) a amené l'exégèse : « qu'a trouvé Abraham selon la chair? » qui s'est maintenue chez les latins. Mais εὑρηκέναι avant Ἀβραάμ est attesté par l'accord des autres textes. L'omission dans B et deux autres mss. n'est pas assez appuyée (contre *Lietz.*) et s'explique par la difficulté du mot. D'après Lipsius, SH., c'est un objectant qui prend la parole, et Paul répond au v. 2 ἀλλ' οὐ, κτλ. Mais il serait trop dur de couper l'argumentation du v. 2 (cf. *infra*). C'est donc Paul qui parle tout le temps, se posant à lui-même des questions, comme depuis III, 27, et, spécialement ici, au point de vue juif. Cependant même un juif n'aurait pas demandé ce qu'Abraham avait trouvé selon la chair, voulant dire « en recevant la circoncision ». A la question : « Quel est donc l'avantage d'Abraham selon la chair? » on répondrait : « aucun! mais Abraham n'a pas cherché cela ». Il faut donc très naturellement joindre « notre père selon la chair »; cf. Rom. I, 3; IX, 3. 5; I Cor. X, 18. « Selon la chair » n'est pas inutile; nous ne sommes pas encore au thème de la paternité spirituelle d'Abraham. Paul se met bien dans la pensée d'un juif. Abraham, type le plus accompli de la justice, a sûrement trouvé grâce devant Dieu. Comment lui appliquer le nouveau mode expliqué au chapitre précédent?

Nous mentionnerons seulement pour mémoire la construction proposée par quelques exégètes allemands et encore soutenue par Zahn. Il lit : « Que dirons-nous donc? Que nous n'avons trouvé dans Abraham un ancêtre que selon la chair? » Il faudrait sous-entendre ἡμᾶς, et pour aboutir à une impasse, car on ne peut rattacher cette phrase à ce qui suit. Dans les trois cas où Paul détache un τί οὖν ἐροῦμεν suivi d'une proposition invraisemblable, il répond par un μὴ γένοιτο (VI, 1; VII, 7; IX, 14).

2) Les mots ont leurs difficultés, puis la construction.

Γάρ, de l'aveu général, ne lie pas d'une causalité stricte. Ce n'est guère plus que « en effet »: une simple liaison du discours.

ἐδικαιώθη ne se rapporte évidemment pas au moment où Abraham a comparu devant Dieu pour être jugé, non plus qu'à un jugement d'entrée dans les biens messianiques. Il s'agit d'un moment de la vie d'Abraham caractérisé par l'Écriture. Le sens de déclaré juste dans un jugement solennel qui convenait à II, 13 est donc exclu ici. On peut l'entendre au sens de reconnu juste, à savoir par l'autorité de l'Écriture. Justin : οὐδὲ γὰρ Ἀβραὰμ διὰ τὴν περιτομὴν δίκαιος εἶναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐμαρτυρήθη, ἀλλὰ διὰ τὴν πίστιν (*Dial.* XCII, 3). Cependant nous prouvons plus loin, p. 125 ss., que δικαιοῦσθαι peut avoir le sens de « devenir juste » et ce sens conviendrait peut-être ici; on peut se glorifier d'être reconnu juste, mais combien plus d'être devenu juste! d'autant que ἐξ ἔργων aurait aussi son plein sens, devenir juste en accomplissant des œuvres. — καύχημα peut signifier glorification, presque comme καύχησις (III, 27). Cependant il est incontestable que cette dernière forme exprime mieux l'action. Il est donc possible que καύχημα signifie seulement un titre à l'honneur. Cette nuance n'a pas grande importance pour le sens.

Venons à la construction de ce verset qui suppose nécessairement qu'on pressent déjà le verset suivant. D'après Origène, Chrysostome, Augustin, Thomas etc., le raisonnement est celui-ci, très clairement énoncé par Aug. : *Ait apostolus : Certe notum est nobis et manifestum quia Abraham ad Deum habet gloriam; et si ex operibus iustificatus est Abraham, habet gloriam, sed non ad Deum : ad Deum autem habet gloriam; non ergo ex operibus iustificatus est.* Voilà pour le côté négatif de la question. Voici pour le v. 3 : *Si ergo non ex operibus iustificatus est Abraham, unde iustificatus est? Loquitur, et dicit unde : Quid enim Scriptura dicit? id est, unde dicit Scriptura iustificatum Abraham? Credidit autem Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. Ergo ex fide iustificatus est Abraham* (*In psalm.* XXXI, *P. L.* XXXVI, 259).

La difficulté de ce système, c'est qu'on doit sous-entendre qu'Abraham a de quoi se glorifier auprès de Dieu, ce qui n'est guère en harmonie avec III, 27. Dans le système de la foi, la glorification est exclue.

Tous les modernes (sauf Zahn), même Cornely, Prat, Toussaint, aboutissent à la même conclusion essentielle que les anciens, mais en expliquant la construction autrement. L'objectant suppose comme une chose évidente que tout le monde rend gloire à Abraham pour ses œuvres. Paul ne le nie pas, et c'est pourquoi il emploie la forme positive ἔχει καύχημα au lieu de l'hypothétique : εἶχεν ἂν καύχημα. Mais il ajoute cette restriction : ἀλλ' οὐ πρὸς Θεόν.

Quelques-uns (*Soden*) mettent un point après καύχημα. On supposerait que le début du verset appartiendrait à un objectant : Paul prendrait ici la parole et dirait vivement : mais il n'a pas lieu de se glorifier auprès de Dieu! Cette tournure assez compliquée ne s'impose pas. Ἀλλά est l'apodose de la conditionnelle εἰ, dont il restreint le sens, comme dans Platon (*Lach.* 183 a) : εἰ δ' ἐκείνους ἐλελήθει, ἀλλ' οὐ τούτους γε... λέληθεν. On sous-entend naturellement ἔχει. Corn. a répondu par un syllogisme à celui de saint Augustin : *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet unde glorietur; at non habet unde glorietur apud Deum... ergo ex operibus iustificatus non est.*

Dieu. [3] Que dit en effet l'Écriture ? « Abraham a cru en Dieu, et

L'argument tient sans une confirmation que Corn. a cru devoir y ajouter et qui ne porterait pas. A la place où nous avons mis des points, il y a dans son texte : (πρὸς Θεόν *S. Aug. l. c. significantius : ad Deum, i. e. adversus Deum*). Mais on a vu qu'Augustin ne donnait nullement à *ad* le sens d'*adversus;* ce n'est point non plus le sens de πρός avec καυχᾶσθαι, et si ces mots ne sont pas synonymes de καυχᾶσθαι ἐν Θεῷ, ils disent la même chose que καυχᾶσθαι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. On peut donc entendre πρός favorablement; cf. δοῖ(έν) σοι ὁ Σάραπις καὶ ἡ Ἶσις ἐπαφροδισίαν χάριν, μορφὴν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ τὴν βασίλισσαν (*Pap. D Leid.* 11; cf. *K Leid.* 10, apud HERWERDEN, *Lexicon,* verbo μορφή). De même dans Xénophon (*Comm.* I, II, 61) : Σωκράτης καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κόσμον τῇ πόλει παρεῖχε.

On peut donc préférer *apud* de la *Vg.* au *ad* de saint Augustin, et, en tout cas, ce dernier ne doit pas être synonyme de *adversus.* Mais *gloriationem* ou *unde glorietur* rendrait mieux καύχημα que *gloriam.*

3) Ici γάρ a toute sa valeur; qu'Abraham n'ait pas de glorification auprès de Dieu, cela résulte d'un texte formel.

La citation est empruntée à Gen. xv, 6, textuel sauf Ἀβραάμ pour Ἀβράμ et δέ dans Paul au lieu de καί dans nos éditions; mais comme δέ convient moins au contexte de Paul, c'est donc qu'on a corrigé dans les mss. des LXX le texte primitif grec pour obtenir plus de ressemblance avec l'hébreu. De plus, dans l'hébreu, le second verbe est à l'actif, non au passif : « et il crut Iahvé (*grec, syr. Vulg.* en Dieu), et il lui compta cela comme justice ». C'est presque l'expression de satisfaction que Iahvé accorde à ceux qui observent la loi (Dt. VI, 25; XXIV, 13); il n'est pas directement question de la justification première d'Abraham, mais du mérite de son acte de foi, mérite tel qu'il équivaut à une œuvre parfaite. L'acte de foi porte sur la postérité d'Abraham qui doit posséder le pays de Canaan. Depuis longtemps déjà il se conduisait en fidèle serviteur de Iahvé. La traduction grecque rend assez bien le sens, malgré le passage de l'actif au passif. εἰς δικαιοσύνην n'est point une locution hébraïque (contre *Cornely*); on trouve dans Xénophon : χρήματα... εἰς ἀργύριον λογισθέντα (*Cyr.* III, I, 33) « biens... valant en argent... ». La préposition εἰς pourrait paraître un simple équivalent de l'hébreu ל après חשב, comme dans les cas suivants : ἐλογίσατο αὐτὴν Ἠλεὶ εἰς μεθύουσαν (I Regn. I, 13); ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον (Job, XLI, 23 [24]); ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην (Ps. CV [CVI], 31); τὸ Χερμὲλ εἰς δρυμὸν λογισθήσεται (Is. XXIX, 17; XXXII, 15), mais εἰς se trouve aussi sans ל, tant la tournure paraissait exacte pour indiquer une équivalence, par exemple : τὰ νόμιμα αὐτῶν εἰς ἀλλότρια ἐλογίσθησαν, où εἰς remplace כמו (Os. VIII, 12), et εἰς οὐθὲν ἐλογίσθησαν, où rien ne représente εἰς (Is. XL, 17).

Dans aucun des textes qu'on vient de citer, la mise en compte, l'enregistrement d'une valeur ne suppose un défaut de proportion entre ce qui est fourni ou qui paraît tel et l'estimation. On peut se tromper, comme dans le cas d'Héli, mais nulle part le déficit de la prestation n'est constaté pour être comblé. La même formule est appliquée à Phinéès pour un acte de zèle (Ps.

cv, 31). Le sens de la Genèse n'est donc certainement pas que la foi a permis d'imputer une justice absente, ni que la justice a été donnée en retour de la foi. Mais le texte n'aurait-il pas pris un sens différent dans le contexte de Paul? On sait que les Luthériens appuient sur ce verset leur justice imputée : Abraham crut en Dieu et cette foi suffit pour que Dieu le déclarât juste sans qu'il le fût. C'est insérer ici un système aussi contraire au bon sens qu'à la doctrine de Paul. Le P. Cornely, lui, introduit dans le texte une doctrine catholique et paulinienne, quand il dit en parlant de la foi d'Abraham : *id est a benignissimo Deo ita acceptata, ut illius respectu altius donum (iustitiam) ei conferret et in eius rationes inferret.* Cette doctrine, si juste qu'elle soit en elle-même, est trop étrangère à la Genèse pour être le premier sens que Paul a vu dans ce verset. On s'appuie pour l'établir sur le sens de λογίζεσθαι plus loin. Mais ceci appartient aux vv. 4 et 5, qui commencent par δέ, non par γάρ. Nous avons le droit de prendre le verset 3 comme ayant une double portée : c'est la preuve qu'Abraham a été dit juste à cause de sa foi, non à cause de ses œuvres; c'est aussi le point de départ d'un raisonnement qui cherche dans les termes mêmes de l'Écriture l'explication de la manière dont la justice a été acquise. Mais puisque la pensée de Paul est en mouvement, le devoir de l'exégète est de fixer avec précision chacun des moments de cette pensée. Au v. 3 nous n'avons aucune explication sur la manière dont Abraham a acquis ou reçu la justice, nous savons seulement que lorsque Dieu l'a déclaré juste, ce fut en suite de sa foi, non en suite de ses œuvres. Si Paul s'était arrêté au v. 3, on ne pourrait dire rien de plus. L'explication la plus exacte de la portée de son texte comme preuve de sa thèse principale est dans des textes analogues des *Jubilés*, à propos de l'action de Siméon et de Lévi à Sichem. Cette action « leur fut (comptée) pour justice, et cela est consigné en leur faveur par écrit pour justice... ». Et spécialement de Lévi : « Ainsi on écrivit comme un témoignage en sa faveur sur les tables divines, bénédiction et justice devant Dieu » (*Jubilés*, xxx, 17 et 19). Seulement Paul remplace l'action par la foi. C'était donc la foi qui comptait, non les œuvres. La thèse du chap. III s'appliquait donc à Abraham. Mais en même temps un problème était soulevé : d'où venait cette justice qui ne s'était pas faite par les œuvres? C'est le problème qui occupe Paul dans les versets suivants, et pour la solution duquel il se sert, en les glosant, des termes mêmes du v. 3.

Avant d'y arriver, disons un mot de la traduction latine : *et reputatum est illi ad iustitiam.* La tournure grecque λογίζεσθαι εἰς ne pouvait pas sans inconvénient être traduite trop littéralement en latin. Par exemple Gen. xv, 6 eût dû être rendu *et computavit id ei pro iustitia* ou *iustitiam*. S. Jérôme semble avoir évité ailleurs une transcription trop littérale. Dans les textes cités ci-dessus il a traduit : *aestimavit ergo eam Heli temulentam* (*Regn.*); *aestimabit abyssum quasi senescentem* (Job); *quae velut alienae computatae sunt* (Os.); *quasi nihilum... reputatae sunt* (Is. XL, 17), mais cependant : *in saltum reputabitur* (Is. XXIX, 17 et XXXII, 15). Le traducteur de la Sagesse : εἰς κίβδηλον ἐλογίσθημεν αὐτῷ, *tanquam nugaces aestimati sumus ab illo* (Sap. II, 16). Ordinairement cependant εἰς est représenté dans l'ancienne latine par *in*, Ps. cv (cvi), 31; Sap. III, 17; IX, 6, sauf précisément dans le cas de Gen. xv,

cela lui fut compté comme justice. » [4] Or, à celui qui a des œuvres, le salaire n'est pas compté par faveur, mais selon ce qui est dû, [5] tandis que celui qui n'a pas d'œuvres, mais qui croit en celui

6, reproduit I Macch. v, 52 et imité pour Phinéès, Ps. cv (cvi), 31, où l'ancienne latine a employé *ad*. C'est probablement parce que la tournure avait acquis droit de cité, surtout pour Abraham, et à cause de l'usage du N. T., que Jérôme a traduit Gen. xv, 6, *credidit Abram Deo et reputatum est illi ad iustitiam*, en serrant l'hébreu beaucoup moins qu'il ne le faisait d'ordinaire. L'ancienne latine, du moins dans son état primitif, portait, soit dans la Genèse (contre *Sabatier*), soit dans Romains : *deputatum... ad iustitiam* et non *reputatum* (de même le traducteur d'Irénée [IV, v, 5]; s. Cyprien, *Ep.* LXIII). On peut regretter le changement, d'autant qu'on a abusé de ce *reputatum* dans le sens luthérien : *Reputatio enim eius non in nobis nec in potestate nostra est. Ergo nec iustitia nostra in nobis est nec in potestate nostra* (Luther, *Commentaire* de 1515, II, p. 104). *Reputare* suggère l'idée de « regarder comme », tandis que *deputare* même avec *ad* signifie « mettre au compte de » : *sanctae animae ad gloriae augmenta deputant quidquid contra earum meritum accusator ingesserit* (Ennodius, *Opusc.* 7, 4, dans *Thes.*). Tertullien a toujours employé *deputare* et jamais *ad* : *Abraham Deo credidit, et iustitiae deputatus ab illo est* (*De patientia*, vi); *quando credidit Abraham Deo, et deputatum est ei in iustitiam* (*Monog.* vi); *Si enim Abraham Deo credidit et deputatum est iustitiae* (*Adv. Marc.* v, 3).

4 et 5). Nous avons tenu à laisser au v. 3 son sens propre. Du verbe λογίζεσθαι on ne fera jamais sortir le don de la justice. Car ni en lui-même, ni dans l'emploi qu'en fait Paul, ce verbe ne signifie marquer à l'acquis plus qu'on n'a reçu; cf. Rom. ii, 26 : « son prépuce vaudra circoncision », sera vraiment l'équivalent de la circoncision; Rom. ix, 8 : « ceux-là sont estimés pour la race », sont la vraie race; Act. xix, 27 : « sera réduit à rien ». Mais ce qui ne sortait pas du verbe lui-même pouvait sortir du verbe employé dans une certaine circonstance, c'est-à-dire quand il n'y avait pas d'œuvres. Paul ne se livre pas à un puéril *midrach* sur un mot, il table sur la conclusion déjà acquise : la justice mise au compte d'Abraham sans qu'il ait fait d'œuvres... Que doit-on dire en pareil cas? δέ indique à sa façon qu'il s'agit moins d'expliquer le texte qui précède (ce qui exigerait γάρ), que de tabler sur tout ce qui précède. Paul distingue deux façons de mettre au compte, soit qu'on ait rempli des obligations contractées, et c'est λογίζεσθαι κατὰ ὀφείλημα, soit que le maître ou le patron tienne quitte, et alors c'est λογίζεσθαι κατὰ χάριν. La comparaison parallélique est parfaitement satisfaisante, et ce serait introduire arbitrairement une idée nouvelle que de suppléer δίδοται après ὀφείλημα. Il y a parabole et non pas allégorie; il est inutile de se demander si la récompense représente la justice ou le bonheur céleste. Nous savons seulement que dans le cas des œuvres il y a règlement de rigueur. Mais nous savons aussi que ce n'est pas le cas d'Abraham.

Le verset 5 amène un cas qui est précisément celui d'Abraham, puisqu'il ne comporte pas d'œuvres. Si l'antithèse eût été poussée selon un parallélisme

qui rend juste l'impie, sa foi lui est comptée comme justice; [6] c'est ainsi que David proclame heureux l'homme auquel Dieu compte une justice qui n'a pas d'œuvres :

exact, on allait à cette conclusion : mais, quand l'ouvrier n'a pas travaillé, le compte est reconnu juste par une pure faveur. Mais, comme il arrive souvent, Paul a déjà en vue l'acte qu'il avait voulu éclaircir par une comparaison, il quitte le terrain de la comparaison pour expliquer que celui qui n'a pas les œuvres, c'est quelqu'un qui ne peut que recourir à Dieu pour obtenir le compte de faveur. Il semble qu'en même temps sa pensée s'éloigne d'Abraham pour aborder le cas le plus scabreux, celui qui par conséquent mettra le mieux en relief les traits de sa doctrine. Oui, l'impie lui-même, s'il croit en celui qui peut rendre juste l'impie, on pourra dire de lui que sa foi lui est comptée comme justice, ce qui revient à dire, si Dieu ne ment pas, que Dieu a donné la justice. On voit que nous donnons à δικαιοῦντα le sens « rendant juste ». Il s'impose en effet. Car δικαιόω à l'actif ne peut signifier pardonner : il faut que ce soit déclarer juste ou rendre juste. Que Dieu déclare juste celui qui est impie, c'est une proposition blasphématoire. Mais de plus quand se ferait cette déclaration? dans quel jugement solennel? Si on disait que Dieu déclare juste l'impie, non pas en lui-même, mais parce qu'il le voit couvert par la justice de Jésus-Christ, ce serait toujours contraire à la doctrine de Paul, qui admet une justice intrinsèque, mais où y a-t-il le moindre indice de cette doctrine dans ce chapitre relatif à l'A. T.? Il faut donc comprendre que Dieu a le pouvoir de rendre juste celui qui ne l'est pas, et qu'il en use. Pour mieux établir l'accord des deux Testaments, Paul a choisi une formule qui rappelle III, 26.

Notons aussi que cette fois λογίζεσθαι suppose à lui seul une faveur, mais c'est en raison du contexte, et avec le sujet « la foi ». « La foi est comptée comme justice », signifie : la foi est tout ce que demande Dieu en donnant la justice. Aussi bien la pensée va toujours en avant, au lieu de remonter en arrière, et ces mots sont moins l'explication du v. 3 qu'ils ne sont une proposition prouvée par ce qui suit pour son sens particulier.

Dans la *Vg*. on préférerait que λογίζεσθαι soit toujours rendu par *deputari*, au lieu de *imputari, reputari*. Effacer *secundum propositum gratiae Dei* (WW.).

6) Ce verset se lie étroitement au précédent. David ne vient pas là pour son exemple personnel, mais comme auteur inspiré, parlant au nom de Dieu, et auteur des psaumes. Le μακαρισμός n'est pas « le bonheur », mais presque « une déclaration de bonheur, une félicitation »; cf. *Clém. R.* L, 7. Paul aurait dit aussi bien μακαρίζει; sa tournure est seulement un peu plus solennelle. — Les protestants ont appuyé sur ce verset leur justice imputée. S. Paul établit simplement que l'on peut être juste sans les œuvres, par le cas sans réplique de celui qui vient d'être pardonné. Puisque Dieu par la bouche de David le déclare heureux, c'est donc qu'il est juste, ou, d'après les termes de la citation de la Genèse, qu'il lui compte justice où il n'a pas d'œuvres.

Le *Vg.-Clém.* met un point avant *sicut* (de même WW.); c'est rompre

7 « Heureux ceux dont les iniquités ont été remises, et dont les péchés ont été recouverts; 8 heureux l'homme auquel le Seigneur ne compterait pas de péché! »

9 Cette félicitation donc s'applique-t-elle aux circoncis ou bien aussi aux incirconcis? en effet nous disons : « la foi d'Abraham lui fut comptée comme justice ». 10 Comment donc a-t-elle été comptée?

l'enchaînement de la phrase. Elle a rendu cette fois λογίζεται par *accepto fert*, « il porte en compte » comme suffisant.

7 et 8) Ps. xxxi (xxxii), 1 et 2. Soden lit ᾧ οὐ et non οὗ οὐ, qui est moins euphonique, mais a pour cela même plus de chances d'être original.

Cornely tient beaucoup à mettre en scène David pécheur repentant. Mais la théologie enseigne qu'après le pardon les anciennes œuvres revivent. L'argument de Paul serait-il meilleur ainsi? En réalité, David, comme psalmiste et au nom de Dieu, déclare heureux celui dont les péchés sont pardonnés. C'est donc qu'il est juste aux yeux de Dieu, sans les œuvres. L'exemple d'Abraham prouvait mieux le côté positif de la question, que Dieu déclare juste celui qui a la foi, sans tenir compte de ses œuvres comme telles; l'exemple du pécheur justifié prouve mieux le côté négatif, qu'on peut être juste sans les œuvres. Cependant la foi est supposée, au v. 5, ce qui prouve la liaison des idées de 5 à 8.

Les péchés remis, les péchés couverts, les péchés non imputés, sont différentes manières de dire que le péché n'existe plus aux yeux de Dieu. Dire avec les luthériens qu'il existe encore, c'est supposer que Dieu use d'une fiction pour ne pas en tenir compte ou le recouvre pour ne pas le voir!

Imputabit (WW). est plus près du grec que *imputavit;* lire *imputaret*.

9-12. La foi d'Abraham et la circoncision.

9) Cornely regarde ce verset comme la conclusion des précédents, posée sous forme d'interrogation : ne ressort-il pas des paroles de David, qui parle de l'homme sans distinction, que la doctrine de la justification s'applique à tous, sans distinction de Juifs et de non-circoncis? Mais c'est une interrogation véritable, et la solution est fournie par ce qui suit (*Estius*). La question n'est pas de savoir si la félicitation, s'appliquant de droit en cas de circoncision, peut s'appliquer aux gentils, mais simplement : cette félicitation qui s'est rencontrée historiquement, comme le prouve le psaume, dans la circoncision, pourrait-elle aussi s'appliquer à des non-circoncis? C'est dans l'Écriture qu'il faut chercher la réponse. Or elle est contenue dans le texte cité de Gen. xv, 6. γάρ s'explique comme au v. 3, quand il s'agit de faire une preuve par l'Écriture.

La *Vg.-Clém.* ajoute *tantum manet* (*om.* WW.); cf. μονον dans D E etc.

10) En fait la justice fut marquée à Abraham avant la circoncision. Dès lors il était juste et la circoncision n'y était pour rien. Paul suppose que ses auditeurs connaissent bien les textes de la Genèse, où la circoncision ne paraît que dans notre ch. xvii, 10.

Ce texte suggère que Paul a eu en vue de quelque manière la justification

Était-il alors circoncis ou incirconcis? Il n'était pas circoncis, mais incirconcis. [11] Et il reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice de la foi, justice qu'il avait avant d'être circoncis, de façon qu'il devînt le père de tous ceux qui croient, sans être cir-

d'Abraham. Quelques anciens Pères, s'attachant aux textes de la Genèse selon leur portée historique, ont refusé de croire que Paul ait fait allusion à sa première justification. Il est en effet impossible de supposer, quand on lit la Genèse selon l'ordre des faits, qu'Abraham soit demeuré pécheur jusqu'au moment marqué par Gen. xv, 6. Chrysostome a donc distingué nettement le cas d'Abraham de celui du pécheur : que celui, dit-il en substance, qui n'a rien fait de bon, soit justifié par la foi, cela n'est pas tellement admirable; mais que cet homme si grand par ses actes ne soit juste que par sa foi, voilà l'éloge suprême de la foi. Euthym. : τὸ δὲ τὸν κομῶντα ἐν κατορθώμασι μὴ ἐκ τούτων δικαιωθῆναι, ἀλλ' ἀπὸ πίστεως, τοῦτο ἦν τὸ θαυμαστὸν καὶ μάλιστα τῆς πίστεως τὴν ἰσχὺν ἐμφαῖνον. C'était aussi l'opinion de s. Jérôme que la foi d'Abraham était animée par la charité (*Ad Gal.* III, 6). Estius pensait encore que la justification dont parle Paul fut un progrès dans la justification. Or s. Thomas n'a rien dit dans ce sens, et en effet l'argumentation de Paul n'aurait plus sa portée s'il ne parlait de la justification d'Abraham. Mais il a soigneusement évité de la situer à un moment de sa vie, si ce n'est qu'elle fut antérieure à la circoncision. Il s'agit moins de la vie mortelle d'Abraham selon le développement des contingences que de son existence scripturaire. Il apparaît comme le type de la justice par la foi au moment où il est encore incirconcis, voilà l'essentiel. Paul eût sûrement reconnu qu'Abraham était déjà l'ami de Dieu quand il quitta la Chaldée. Peu lui importait le moment de sa première justification dans l'histoire; celle dont il parlait était la première mentionnée par l'Écriture, et elle était antérieure à la circoncision.

11) Que fut donc la circoncision? un signe, et d'après Gen. XVII, 10, le signe de l'alliance : καὶ ἔσται ἐν σημείῳ διαθήκης. Corn. affaiblit l'expression en traduisant : signum, *id est circumcisionem,* car Paul a entendu sans doute insister sur le caractère extérieur de la circoncision. A la circoncision on reconnaissait qu'un homme appartenait à Iahvé. Sur le caractère religieux de la circoncision et son rapport avec l'initiation, cf. *ÉRS.* 2e éd. p. 242-246. Dans cet ordre d'idées, il était naturel de regarder la circoncision comme un sceau. Un contrat était rendu définitif par l'apposition d'un sceau, signe extérieur qui garantissait l'accord. Ou encore les sceaux d'argile attachés à des objets étaient une marque de propriété. A la circoncision on reconnaissait qu'un homme était la propriété de Iahvé, que son peuple était lié à son Dieu par un contrat. Aussi la tradition juive est arrivée à cette métaphore : « il scella ses descendants du signe de la sainte alliance » (*Chabbath,* 137b); « le sceau de la circoncision est dans notre chair, comme il fut scellé dans la chair d'Abraham » (*Targ. Cant.* III, 8); cf. *Barnabé,* x, 6 : περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγῖδα. Paul ne méconnaît pas ce caractère, mais il voit dans la circoncision quelque chose de plus que le sceau de l'alliance, c'est le sceau de la justice de la foi. On en vint de très bonne heure (*Hermas*) à prendre ἡ σφραγίς

concis, de sorte que leur justice leur soit comptée, 12 et le père des

pour le nom du baptême, mais dans Paul ce n'est encore qu'un nom métaphorique, comme I Cor. IX, 2 : ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ. Le choix de cette métaphore est si naturel d'après l'usage profane qu'il n'y a pas lieu de supposer un emprunt de Paul aux mystères. D'ailleurs le baptême est si bien, beaucoup mieux que la circoncision, le sceau de la justice de la foi, que l'expression chrétienne a pu venir de s. Paul, comme aussi venir directement de l'usage profane. Il est d'autant moins probable que les chrétiens aient emprunté aux mystères païens qu'on ne trouve l'idée (exprimée par le verbe) que chez des auteurs chrétiens qui pourraient bien avoir exprimé le rite païen d'une façon qui leur était familière : TERTULLIEN, *Adv. Valent.* I, à propos des mystères d'Éleusis : *diutius initiant quam consignant; Apol.* IX : *hodie istic Bellonae sacratus sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et esui datus signat; De praescr. haer.* LXX : *Mithra signat illic in frontibus milites suos;* CLÉM. D'ALEX. *Protrept.* XII, CXX, 1 : ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν κτλ.

A tout le moins les usages sacrés ont pu naître parallèlement des usages profanes (cf. HEITMÜLLER, σφραγίς, dans les *Mélanges* dédiés à Heinrici, Leipzig, 1914).

— τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ dépend de δικαιοσύνης plutôt que de πίστεως, car c'est de la justice qu'il s'agit surtout, et la foi n'en est que le principe.

— εἰς τὸ εἶναι gouverne tout ce qui suit, 1° la situation des fidèles justifiés incirconcis, et 2° la situation des circoncis. Le sens final, généralement admis, convient très bien à la seconde situation, car le verbe principal est : il reçut la circoncision. Mais on ne peut pas dire : il reçut la circoncision afin d'être le père des incirconcis. Il s'agit donc d'un résultat, qui porte sur toute la situation antécédente : ayant reçu la circoncision comme sceau de la justice, il pouvait être le père des incirconcis (s. Thomas : *id est, ex praedictis consequitur*). En effet εἰς τό avec l'infinitif, locution presque propre à Paul dans le N. T., a fréquemment perdu chez lui son sens final. Il en est encore ainsi dans εἰς τὸ λογισθῆναι, parallèle et non dépendant de πιστευόντων. On voit bien ici que Paul n'avait pas en vue au v. 6 de compter par faveur la foi pour la justice, mais de mettre à l'actif la justice, celle de la foi, la seule qui compte à ses yeux, et qui est aussi celle des incirconcis, la leur, τὴν (avec *Soden*) δικαιοσύνην. — Καί devant αὐτοῖς (entre crochets dans *Soden*), montre aussi qu'à Abraham lui-même, dans la pensée de Paul, c'est la justice qui fut comptée; on peut admettre cette leçon (*Vg.*) comme plus difficile.

Dans la *Vg.* au lieu de *quae est* lire *quae fuerat* (*Érasme*); car le verbe doit être suppléé au temps convenable; lire *ut esset*, au lieu de *ut sit*, et surtout : *ut deputaretur et illis iustitia*, au lieu de *ut reputetur et illis ad iustitiam*, qui ramène la teneur du v. 6 tandis qu'il est ici modifié extérieurement et fixé dans son vrai sens.

12) Abraham demeure le père des circoncis (περιτομῆς sans article, comme une catégorie connue), mais à la condition qu'ils ne se contentent pas de la circoncision, et suivent les traces de la foi d'Abraham avant la circoncision.

circoncis, qui n'ont pas que la circoncision, mais de plus ( ) marchent sur les traces de la foi qu'avait, étant encore incirconcis, notre père Abraham.

13 Car ce n'est pas moyennant la Loi, mais moyennant la justice de la foi, que fut faite à Abraham et à sa postérité la promesse

12. Supprimer τοῖς ou lire αὐτοῖς.

— τοῖς avant στοιχοῦσιν est superflu et se trouve cependant dans tous les mss. SH., Cornely, regardent ce τοις comme la fin de αυτοις mal copié; c'est bien le sens, mais d'où serait venue l'erreur? On est contraint de regarder τοις comme une négligence inexpliquée. — στοιχεῖν, marcher à la file. Les Juifs ne niaient pas la nécessité de la foi, IV Esdr. IX, 7 : *Et erit omnis, qui salvus factus fuerit et qui poterit effugere per opera sua vel per fidem in qua credidit...* XIII, 23 : *qui habent opera et fidem ad Fortissimum*, mais il y a loin de là à la doctrine paulinienne.

La fausse leçon τοῖς στοιχοῦσιν a entraîné la *Vg.* dans un contre-sens sans conséquence pour la doctrine. Il faudrait lire avec Corn. *sed et ipsi* au lieu de *sed et iis* (WW. *his*) *qui*, en supposant la leçon καὶ αὐτοῖς, ou, en retranchant τοῖς, lire avec Érasme *verum etiam qui.*

13-16. LA PROMESSE, LA JUSTICE DE LA FOI ET LA LOI.

Paul a montré comment Abraham, même avant d'être circoncis, a été reconnu juste, d'une justice qui procédait de la foi. Son acte de foi avait porté sur une promesse. Mais, avant l'exécution de la promesse, Dieu avait donné la Loi. N'était-ce pas que l'accomplissement de la promesse devait dépendre, dans sa pensée, de l'observation de la Loi, de telle façon que la promesse soit en quelque façon subordonnée à la Loi? Si l'observance de la Loi avait été la condition nécessaire pour que la promesse fût accomplie, elle était pour ainsi dire le cadre nécessaire à l'action de Dieu et au développement des réalisations de la promesse. En soi, on pourrait concevoir que Dieu attache ses dons à la réalisation d'une œuvre. Aussi les Rabbins se demandaient si la délivrance d'Israël pouvait avoir lieu sans qu'Israël fournît certaines prestations, comme l'observance exacte d'un ou deux sabbats, ou à tout le moins la pénitence. D'autres soutenaient que la promesse était absolue, et que Dieu la tiendrait quand il lui plairait (cf. *Le Messianisme...* p. 189 ss.). Paul prouve que la promesse ne dépend pas de la Loi, mais suppose d'une certaine manière la foi.

13) Dans l'épître aux Galates (III, 15 ss.) Paul regarde la promesse comme inviolable, à la manière d'un testament, et ne pouvant être modifiée plusieurs siècles après; puis il oppose la promesse et la Loi, comme ici. Mais ici il se préoccupe aussi de la situation et des dispositions d'Abraham; διὰ νόμου et διὰ δικαιοσύνης : sous le régime de la loi, sous le régime de la justice (de la foi). Donc ici l'argument va plus au fond des choses. D'après ce qui suit, on comprend que διὰ νόμου signifie : à la condition d'observer la Loi, et par conséquent διὰ δικαιοσύνης doit marquer aussi que la justice de la foi est

d'être héritier du monde. [14] En effet, si ceux [qui se réclament] de la Loi étaient les héritiers, la foi serait sans objet, et la promesse sans

indispensable. D'après le texte cité, Gen. xv, 6, la promesse est à la fois antérieure et postérieure à la foi; ce n'est donc pas la foi qui mérite la première promesse, ni la justice de la foi, et l'on pourrait à la rigueur la regarder comme absolue, même par rapport à la foi. D'autre part, comme la promesse est faite à Abraham, s'il ne l'embrasse pas par la foi, elle n'a plus d'objet pour lui. Mais Paul ne spécule pas sur ces possibilités. Il s'en tient au fait rapporté par l'Écriture : la promesse, par rapport à Abraham, n'exige que la justice de la foi. Celui auquel est faite cette promesse est Abraham *et* sa postérité (ἢ après une négation vaut copule). Cette postérité, d'après ce qui précède et ce qui suit, c'est la postérité spirituelle d'Abraham, celle qui prend sa part des promesses (*Corn.*). L'objet, c'est d'être l'héritier du monde. Cette expression ne se trouve pas dans la Genèse. Mais, au passage cité par Paul (xv, 6), Dieu promet à Abraham qu'il possédera en héritage, κληρονομήσει, le pays de Canaan. Ce domaine était élargi dans la perspective de Gen. xii, 3 et Gen. xxii, 17 s. au sens spirituel, par la bénédiction répandue sur toutes les nations. Dans son splendide éloge de la foi des Pères, le traité *Mekilta* s'exprime ainsi sur Ex. xiv, 31 : « Et ainsi tu vois qu'Abraham, notre Père, par le seul mérite de la foi qu'il eut en Iahvé, hérita de ce monde et de l'autre, comme il est dit : Et il crut en Iahvé, et il lui compta cela comme justice ». C'est donc probablement toujours au passage Gen. xv, 1-7 que se réfère saint Paul. Dieu promet un héritier à Abraham. Abraham croit, et Dieu lui promet, à lui et à sa postérité, le pays de Canaan, comme un symbole de la bénédiction répandue sur le monde par les biens messianiques. Saint Paul ne distingue pas, comme dans Mekilta, le monde présent et le monde à venir, parce que l'héritage est déjà ouvert par la mort du Christ.

14) Ceux qui sont ἐκ νόμου ne sont pas précisément les Israélites de race, comme dotés d'une loi nationale et opposés aux gentils. Car les Israélites auraient pu répondre qu'ils ne se réservaient pas le bénéfice de la Loi, et qu'il ne tenait pas à eux qu'elle ne régît le monde entier. La promesse eût été réalisée en même temps que la Loi eût régné. Mais, dit Paul, quelle que soit l'extension de la loi, si les héritiers, les bénéficiaires de la promesse, se présentent *au nom de la Loi*, demandent leur part des biens messianiques parce qu'ils ont pratiqué la Loi, la foi est vidée de son contenu, est inutile, et la promesse abolie. Deux interprétations sur ce verset. 1) D'après Thomas, Lipsius, Lietz. etc., ce n'est qu'une énonciation, prouvée par le verset suivant. La loi n'amenant que la colère, la promesse ne pourra être tenue, la foi sera frustrée, donc inutile. Ce sens est parfaitement raisonnable (contre *Corn.*), et c'est en somme celui du v. 15 de toute façon, qu'on le regarde comme la preuve du v. 16 ou comme une seconde preuve du v. 13. Dans le même sens on peut argumenter aussi de γάρ au v. 15. 2) Cependant le verset doit avoir son sens propre comme dans l'épître aux Galates, où, après l'opposition entre la promesse et la Loi (iii, 18), vient une explication du rôle de la Loi (iii, 19). Paul se demande si Dieu, ayant donné la promesse, et ensuite

effet. [15] Car la loi produit la colère; (car) où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression.

15. Lire γάρ au lieu de δέ (*Nestle*).

---

la Loi, entendait par ce second acte rendre le premier conditionnel. Or la promesse ne devait pas, en raison de sa nature, dépendre de la Loi, appliquée ou non. La foi, citée la première, a un droit acquis, aussitôt la promesse faite. Si Dieu, ensuite, avait posé une condition, c'eût été enlever à la promesse sa valeur, puisque désormais l'accomplissement de la promesse dépendait d'autre chose. Comme il est dit Gal. III, 18 : εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας. Faire dépendre la promesse de l'observation de la Loi, eût été instituer une nouvelle économie où la Loi aurait eu le premier rang. Lorsqu'on promet quelque chose à condition qu'on fasse une autre chose, c'est cette autre chose à laquelle on tient, et à laquelle la promesse est subordonnée comme une simple récompense. Traiter ainsi la promesse faite à Abraham, le salut du monde entier dépendant des gens de la Loi qui, en fait, sont le petit nombre, c'eût été, en tout cas, une dérogation au plan primitif.

15) Ce verset prouve que, *de plus*, c'eût été une mauvaise combinaison. Si Dieu, au lieu de faire une promesse absolue, avait mis d'avance une condition, l'observation de la Loi, il aurait d'avance renoncé à exécuter la promesse, *car* la Loi opère la colère. Γάρ est à prendre dans un sens un peu large, comme plusieurs fois dans ce chapitre. Cette seconde raison répond à la question toujours posée : mais enfin à quoi donc sert la Loi? par rapport à la promesse, elle ne pouvait que gêner, et il est heureux que Dieu n'ait pas fait une condition de l'observation de la Loi. En fait elle n'est pas observée et ne peut que provoquer la colère. Les preuves ont été données au chap. II. L'objet de la promesse c'est d'effacer le péché et de donner la grâce. Que pouvait y faire la Loi? elle ne faisait qu'attirer la colère en rendant le péché plus coupable.

C'est le sens de 15b, si on lit οὗ γάρ avec Soden, qui soupçonne οὗ δέ d'être une correction d'Origène. Si le texte eût été οὗ δέ, on n'aurait pas corrigé pour aboutir à deux γάρ à la suite. De cette façon 15b est le complément de 15a. Ce qui excite surtout la colère, ce n'est pas tant le péché en lui-même que la transgression, παράβασις, le péché commis contre une loi positive (*Aug.*, *Thom.* etc. etc.), après l'alliance contractée, en pleine faveur divine. Cornely objecte à cette opinion commune que le péché lui aussi excite la colère et que la transgression excite seulement une plus grande colère. Cela est très juste, mais saint Paul n'a pas à s'occuper de la gravité du péché en dehors de la Loi. On se demandait si la Loi avait quelque chose à faire avec la promesse? Non, elle ne pourrait être qu'un obstacle; la preuve est faite. Ce sens, nécessaire avec γάρ, est très légitime avec δέ. — Cornely lit δέ et interprète : là où il n'y a pas Loi, c'est-à-dire dans le cas où la promesse est

16 Par conséquent [tout vient] de la foi, afin que [tout se passe] par grâce, de sorte que la promesse soit assurée à toute la postérité, non seulement à ceux qui [viennent] de la Loi, mais aussi à ceux qui [procèdent] de la foi d'Abraham, qui est notre père à tous, 17 selon qu'il est écrit : « Je t'ai établi père d'un grand nombre de nations », [notre père, dis-je,] devant celui en qui il a cru, le Dieu qui donne la vie aux morts, et appelle les choses qui ne

absolue, il ne saurait y avoir de prévarication qui empêche Dieu de donner l'héritage. Ce serait une simple tautologie.

La *Vg*. avec *enim* soutient la leçon γάρ que nous avons préférée.

16) L'accomplissement de la promesse ne dépend donc pas de l'observation de la Loi. Le Juif ne peut se présenter avec ses œuvres et exiger en justice l'exécution de la promesse. Dieu l'accorde donc par grâce. Josué ben Khanania disait : « Dieu aura pitié des Israélites et les délivrera, de même qu'il fait tomber la pluie » (sur les justes et sur les pécheurs); cf. *Le Messianisme...* p. 190. Mais Paul introduit la foi, qui n'est pas contraire à la grâce, comme condition nécessaire pour bénéficier de la promesse. De cette façon la promesse, fondée sur le dessein de Dieu, acceptée par la foi d'Abraham, est absolument garantie pour toute la postérité d'Abraham, non seulement pour ceux qui ont depuis reçu la Loi, mais pour tous ceux qui relèvent de la foi d'Abraham, notre père à nous tous (qui croyons), car il va sans dire, d'après ce qui précède, que ceux qui viennent de la Loi ne sont reçus qu'au titre de la foi (v. 12). — Après διὰ τοῦτο, Lipsius sous-entend ἡ κληρονομία ἐστίν, mais il s'agit plutôt de la promesse que de son objet; d'autre part on ne peut suppléer ἡ ἐπαγγελία qui est nommée après. Il faut donc s'en tenir au vague voulu par Paul pour désigner le dessein de Dieu. — ἵνα (s.-e. γένηται) indique une causalité plus marquée que εἰς τό. La Loi est exclue afin que tout soit l'œuvre de la grâce et que, de cette façon, la promesse soit assurée à tous.

La *Vg.-Clém*. n'a pas distingué les deux finalités, *ut secundum gratiam firma sit;* lire avec WW. : *ut secundum gratiam, ut firma sit*. Les deux éditions ont *ei qui* après *semini* (*bis*), par une construction *ad sensum* assez hardie; lire *non ei quod... sed et ei quod*.

17-25. La foi d'Abraham, première esquisse de la foi chrétienne.

Cette péricope commence au milieu d'une phrase, parce qu'il est clair que Paul passe à une autre idée. Tout le chapitre IV répond à la question : Qu'en est-il d'Abraham? Paul a répondu : ce que Dieu compte, c'est la justice de la foi, justice indépendante des œuvres, de la circoncision et de la Loi. Il ne reste plus qu'à faire l'éloge de cette foi, comptée comme justice, et d'y voir le type de la nôtre. Le cas d'Abraham rentre donc parfaitement dans la nouvelle économie du salut.

17) Nestle a tort de mettre entre parenthèses ὅς ἐστιν... τέθεικά σε. La parenthèse devrait tout au plus commencer à καθώς, mais elle est déplacée même

sont pas comme si elles étaient; [18] lui qui a cru, espérant contre [toute] espérance, en sorte qu'il devînt père d'un grand nombre de nations, comme il est dit : « Ainsi sera ta postérité »; [19] et, sans être ébranlé dans sa foi, il considéra son corps qui était comme mort, car il avait environ cent ans, et la mortification du sein de

ainsi. Car si ces mots semblent la preuve scripturaire de l'affirmation (v. 16) qu'Abraham est notre père, ils sont aussi la base des explications qui vont être données. Les termes sont empruntés à Gen. XVII, 5, d'après les LXX. C'est le moment où Dieu change le nom d'Abram en celui d'Abraham, expliqué comme « Père de nations nombreuses », mais cette paternité a quelque chose de religieux, car elle a ses origines dans la foi, devant Dieu auquel Abraham a cru.

κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν, attraction du relatif pour κατέναντι Θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε. Paul semble voir Abraham se tenant devant Dieu (Gen. XVIII, 22). L'objet de la foi d'Abraham n'est pas Dieu comme justifiant l'impie; nouvel indice que le v. 5 ne doit pas s'entendre d'Abraham; mais, comme l'exigeait le thème de la promesse d'un héritier, père à son tour de peuples nombreux, lorsque Abraham et Sara n'avaient plus l'espérance d'avoir des enfants, cet objet est le Dieu qui peut faire vivre même les morts, et appeler à l'existence ceux qui n'existent pas encore, sûr qu'ils obéiront comme s'ils existaient déjà; cf. Is. XLVIII, 13 : καλέσω αὐτούς, καὶ στήσονται ἅμα, et *Apoc. Baruch*, XXI, 4 : *qui vocasti ab initio mundi quod nondum erat et obediunt tibi*. Cette foi ressemble par ailleurs à celle des chrétiens qui croient à la résurrection du Christ, et voient se lever parmi les nations des fils d'Abraham.

Dans *Vg*. la parenthèse est omise par WW.; de même *ea* après *vocat*. Cette omission ne remédie à rien pour le sens; il faudrait *vocat ea quae non sunt tanquam sint* ou *ac si essent*.

18) Abraham crut, contre toute espérance humaine, par la confiance que lui inspirait la parole de Dieu; cf. Sirach, XLIX, 10 : ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν πίστει ἐλπίδος. — εἰς τὸ γενέσθαι est encore un cas de sens consécutif, = ὥστε γεν., mais en gardant une portée pour l'avenir; non pas : « de sorte qu'il devint », mais « de façon à devenir ». Le sens final signifierait qu'Abraham a cru afin de devenir... ce qui rabaisserait sa foi. D'autres (*Corn.*, *Lips.* etc.) rattachent εἰς τό à ἐπίστευσεν, comme l'objet de la foi : *credidit se futurum esse patrem;* mais cette construction de πιστεύειν avec εἰς τό et l'infinitif serait singulière. Le passage cité est Gen. XV, 5, avant l'acte de foi sur lequel Paul a tant insisté, après que Dieu, créateur des étoiles, eut invité Abraham à les compter s'il le pouvait. Évocation poétique, mais suggestive aussi, qui appuyait une promesse sur une manifestation si sensible de la puissance de Dieu.

Dans la Vg. *in spem* est à lire *in spe;* effacer *ei* avec WW.

19) D'après des mss. grecs que Soden qualifie non d'occidentaux mais de Lucianiques, οὐ κατενόησε. Cette leçon est plus facile et moins appuyée que

Sara, [20] et cependant en présence de la promesse de Dieu, il ne se laissa point aller au doute de l'incrédulité, mais fut fortifié dans sa foi, rendant gloire à Dieu, [21] et pleinement convaincu qu'il est [assez] puissant pour réaliser ce qu'il a promis.

l'omission de la négation. « Il ne considéra pas, c'est-à-dire il ne s'arrêta pas aux doutes qu'eût pu lui inspirer sa vieillesse »; ou plutôt, avec le texte authentique, « il considéra, sans s'y arrêter », son corps si décrépit qu'il était comme mort, et la même situation chez sa femme Sara. Paul suppose la situation de Gen. xvii, 17, et explique une parole d'Abraham qui semble marquer un doute : « Abraham rit et dit en lui-même : un homme de cent ans aura-t-il un fils, et Sara en aura-t-elle un à quatre-vingt-dix ans? » Cornely explique son rire par sa joie; mais le patriarche ajoute : qu'Ismaël vive devant toi! Le doute a été reconnu par s. Jérôme (*C. Pelag.* III, 12). Cependant on pouvait regarder le rire et la réflexion comme un simple exposé de la difficulté, destiné à expliquer le nom d'Isaac (il rit) et à rehausser le miracle. C'est dans ce sens que Paul le prend. Abraham considéra une situation qui paraissait désespérée, sans que sa foi succombât. — ἀσθενέω indique une véritable maladie de l'âme portant sur la foi. ἤδη (*Soden*) avant νενεκρωμένον est fort douteux. La preuve qu'Abraham crut, c'est qu'il pratiqua la circoncision. D'ailleurs, sans s'arrêter aux détails, Paul est toujours sous l'impression de Gen. xv, 6, qui domine la situation. Comme ce verset est visé directement au v. 18, on peut dire que μὴ ἀσθενήσας s'y rapporte. Abraham qui, dans cette circonstance, avait montré sa foi, devant la nouvelle promesse considéra, etc.

Le vrai texte de la *Vg.* (WW.) supprime *est* avant *fide, nec* avant *consideravit* et *iam;* il est donc semblable au grec authentique.

20) εἰς τὴν ἐπαγγελίαν dépend de διεκρίθη. Sur ce verbe; cf. Mc. xi, 23. Le sens d'hésiter est jusqu'à présent propre à la littérature chrétienne, mais bien établi. Il y a comme trois degrés dans l'état d'âme d'Abraham. D'abord il n'est pas atteint dans sa foi (τῇ πίστει, v. 19, état subjectif), puis il n'hésite pas sous l'influence de l'incrédulité (τῇ ἀπιστίᾳ, état subjectif), mais fut fortifié dans la foi (τῇ πίστει, état subjectif), ce qui suppose que sa foi devint de plus en plus parfaite. Cornely préfère τῇ πίστει comme un datif instrumental. Insistant sur ce datif instrumental, Euthymius dit εἰς παιδογονίαν, la foi le fortifia même dans son corps et le rendit capable d'engendrer. SH. inclinent dans ce sens et citent Heb. xi, 11. 12. Mais le contexte n'est pas favorable. Abraham est fortifié dans sa foi de façon à rendre gloire à Dieu, s'en rapportant à Dieu de tout, s'abandonnant à sa conduite.

Dans *Vg.* au lieu de *in repromissione etiam,* lire *ad promissionem autem.*

21) Dans quel sentiment? dans une conviction pleine et entière. Sur πληροφορέω, cf. *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes,* 1912, p. 96 ss.; le sens est d'abord être rempli, puis recevoir satisfaction, être convaincu pleinement.

Au lieu de l'emphatique *quaecumque,* lire *quae.*

22 Aussi cela lui fut compté comme justice. 23 Et s'il a été écrit
que cela lui fut compté, ce n'est pas seulement à son propos,
24 mais aussi à cause de nous, auxquels cela doit être compté, à
nous qui croyons en celui qui a ressuscité des morts Jésus, notre
Seigneur, 25 qui a été livré à cause de nos iniquités, et ressuscité
à cause de notre justification.

22) C'est donc bien la foi d'Abraham qui est comptée comme justice, mais une foi pleine, éprouvée, solide, la foi dans la promesse. Et par là la foi d'Abraham rejoint la nôtre, puisque, comme nous le savons, le terme de la promesse est Jésus. — διὸ καὶ (cf. Lc. I, 35 etc.) montre que le raisonnement, tiré de l'Écriture, est pris par l'Apôtre à son propre compte. Dans cet endroit, comme le dit Cornely : *neque enim fide qualicumque, sed ex sola qua confortatus gloriam dedit Deo, Abraham iustificatus est.* Il ne s'agit donc point, dans la pensée de Paul, de la justice conférée en retour de la foi, mais d'une satisfaction exprimée par Dieu pour la foi d'Abraham.

23) Non seulement le cas d'Abraham rentre dans la nouvelle économie, mais, maintenant que l'ancienne Loi est bien comprise, elle nous fournit à nous-mêmes des lumières. Paul a donc tenu la parole qu'il avait donnée; au lieu de détruire la Loi, il lui donne toute sa valeur (III, 31). En effet, lorsque l'Écriture raconte ce qui arrivait aux anciens, c'est comme une esquisse qui doit nous instruire (I Cor. X, 11). — Dans δι' αὐτὸν μόνον, διά ne peut avoir son sens ordinaire : « à cause de lui », car l'Écriture n'a évidemment pas été composée dans l'intérêt d'Abraham; c'est presque « à son sujet, en vue de lui ».

Dans la *Vg.* effacer *ad iustitiam* avec WW.

24 et 25) Ce qui doit être compté est expliqué par ce qui suit, c'est de croire. — τοῖς πιστεύουσιν, non pas « si nous croyons », mais « à nous qui croyons », car dans le premier sens l'article serait superflu (SH.) Il s'agit de la communauté des chrétiens qui croient et qui sont déjà justifiés ou censés l'être. μέλλει marque la certitude dans un avenir voulu par Dieu, comme souvent dans le N. T.

Mais ici la notion d'avenir est très peu marquée : du moment que nous croyons, nous savons par l'exemple d'Abraham que cette foi doit nous être comptée comme justice si elle est parfaite, δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως (III, 22). Saint Paul ne s'explique toujours pas sur les rapports du don de la justice et de la foi. C'est assez que l'exemple d'Abraham nous enseigne que la justice est acquise à ceux qui croient comme il faut.

L'objet de la foi chrétienne est Dieu qui a ressuscité Jésus d'entre les morts. Il était mort à cause de nos péchés, c'est-à-dire en vue de les effacer; il est ressuscité afin que nous soyons justifiés. Lipsius entend : afin que nous, les justifiés, soyons sauvés, parce que, d'après la doctrine de Paul, la justification procède toujours de la mort, jamais de la résurrection. Mais ce passage même prouve qu'il y a dans la justification un élément intérieur de vie dont la résurrection est la cause : *resurrectionem autem eius, qua*

rediit ad novam vitam gloriae, dicit esse causam iustificationis nostrae, per quam redimus ad novitatem iustitiae, comme dit saint Thomas, en parfaite harmonie avec VI, 4. La mort et la résurrection du Christ causent la rémission des péchés et la justice à ceux qui croient, de cette foi pleine qui est pour saint Paul l'adhésion au christianisme. Par la foi on entre dans la justice, qui est la justice de Dieu, et Dieu se déclare satisfait.

Dans la *Vg.* effacer *Christum* (WW.).

CHAPITRE V

1 Étant donc justifiés par la foi, gardons la paix avec Dieu par

CHAPITRE V. — LA GRACE DE LA JUSTIFICATION DANS L'AME ET DANS L'HUMANITÉ.

Entre la justification et la sanctification, l'Église n'admet aucune différence essentielle. Et telle est bien la doctrine de saint Paul, comme beaucoup de protestants le reconnaissent aujourd'hui (cf. *La justification d'après saint Paul, RB.* juillet et octobre 1914). Cependant Paul semble avoir réservé les termes relatifs à la justification pour la première justification; le croyant entre en possession d'une justice qui est une véritable vie; après avoir dit l'origine de cette vie, on pouvait s'étendre sur ses effets. C'est précisément ce qu'a fait l'Apôtre, comme l'a très bien vu saint Augustin : La question dogmatique de l'épître, c'est : *utrum Iudaeis solis Evangelium D. N. J. C. venerit propter merita operum Legis, an vero nullis operum meritis praecedentibus omnibus gentibus venerit iustificatio fidei, quae est in Christo Iesu, ut non, quia iusti erant, homines crederent,* SED CREDENDO IUSTIFICATI DEIN IUSTE VIVERE INCIPERENT (*Expos. inchoat. in ep. ad Rom., P. L.* XXXV, 2087). La seconde partie a donc trait à la vie chrétienne, et on la peut nommer celle de la sanctification, non point comme opposée à la justification, mais comme son fruit. Tout le monde convient qu'elle commence au moins au ch. VI. Mais quelques-uns, comme Cornely, la font commencer au ch. V.

Il paraît en effet tout d'abord que dès le début du ch. V la justification paraît comme une chose acquise, dont il reste à énumérer les fruits (1-11). Mais aussitôt après vient la doctrine du péché originel, qui nous ramène à la nécessité de la justification. Le chapitre V est donc comme suspendu entre les deux parties, mais se rattachant plutôt au thème de la justification. Elle est censée acquise, mais si récemment, que la vie chrétienne est envisagée d'abord comme une réconciliation, et comme une espérance. La carrière est ouverte, mais c'est seulement au ch. VI que nous apprendrons à y marcher.

Il est d'ailleurs très naturel, puisque la justification et la sanctification sont une même chose, que la justification acquise soit déjà envisagée comme le don de l'Esprit-Saint (V, 5) qui sera le principe de la vie sainte. Nous sommes à une ligne de partage. L'âme est délivrée

et s'arrête un instant à contempler l'étendue du don qu'elle a reçu. C'est même, semble-t-il, le thème de la réconciliation, si accentué dans v, 1-11, qui a amené l'Apôtre à remonter jusqu'à la première brouille du genre humain avec Dieu. D'ailleurs l'opposition du péché et de la justice était exigée par le thème de la justification. Dans cette dernière page (12-21), le péché, la Loi, la grâce et la justice sont rangés selon leur rôle dans l'histoire de l'humanité jusqu'à Jésus-Christ. Le verset 21 est une admirable conclusion de tout ce qui précède. Aussi doit-on dire avec Salmeron (cité par Cornely, *Introd. specialis*... III, 464) : *Quinque primis capitibus de iustificatione plenissimam habet disputationem.*

Il y a de cela un indice très caractéristique. Si l'on divise l'épître en deux parties, I-V et VI-XVI, on trouve δίκαιος ou δίκαιοι en parlant des hommes, I, 17; II, 13; III, 10. 26; V, 7. 19 et ensuite seulement δικαία en parlant de la Loi, VII, 12.

δικαιόω II, 13; III, 4. 20. 24. 26. 28. 30; IV, 2. 5; V, 1. 9, et ensuite seulement VI, 7; VIII, 30. 33.

δικαίωμα, I, 32; II, 26; V, 16. 18, et ensuite VIII, 4.

δικαίωσις, seulement IV, 25; V, 18.

δικαιοσύνη Θεοῦ, I, 17; III, 3. 21. 22. 25. 26; ensuite X, 3 (*bis*).

καταλλάσσω, V, 10 (*bis*).

καταλλαγή, V, 11 et XI, 15.

Le chapitre se divise en deux parties très distinctes; la justification dans l'âme du croyant source d'espérance, gage de salut (1-11); la justice rendue à l'humanité répare la chute originelle (12-21).

1-11. LA JUSTIFICATION GAGE DU SALUT.

A juger par le premier mot du chapitre, « étant donc justifiés », on pourrait croire que le sujet de la justification étant épuisé, nous passons au devoir qui incombe aux chrétiens de mener une vie nouvelle. Nous venons de dire que ce sujet ne sera abordé qu'au ch. VI. Comme il a pour ainsi dire avancé le moment de la justification que les Juifs plaçaient à l'entrée de la vie éternelle, Paul devait indiquer le rapport de la justification avec le salut définitif. Ou plutôt il s'arrête pour épancher son âme, comme dans VIII, 31-39. Il s'agit encore dans toute cette péricope de la réconciliation, envisagée comme gage certain de la vie future par l'espérance. Son premier résultat est la paix avec Dieu, dans la joie de l'espérance de la gloire. Les tribulations elles-mêmes sont un motif d'espérer, parce qu'elles exercent la vertu, mais le fondement le plus assuré de l'espérance, c'est l'amour que Dieu a pour nous, et le don de l'Esprit-Saint. Cet amour qui s'est exercé envers de pauvres hommes, impuissants et éloignés de Dieu, ne nous sauverait-il pas, maintenant que nous sommes justifiés? La réconciliation par la mort du Christ aura pour suite le salut dans sa vie. Cette réconciliation est donc déjà le principe heureux de la vie en Dieu.

1) δικαιωθέντες, se rattachant à δικαίωσις (IV, 25), doit avoir ici le sens d'être

Notre-Seigneur Jésus-Christ, [2] à qui nous devons et d'avoir eu accès par la foi à cette grâce dans laquelle nous sommes et de nous glorifier [appuyés] sur l'espérance de la gloire de Dieu.

[3] Bien plus, nous nous glorifions dans les tribulations, sachant

devenus justes; ce qui eut lieu après l'acte de foi. La leçon ἔχωμεν (*Soden, Nestle* etc.) est la seule admissible du point de vue de la critique textuelle. Cornely, Lipsius, Lietz. la remplacent par ἔχομεν (leçon antiochienne d'après *Soden*), parce que la paix avec Dieu n'est pas le résultat d'un effort spécial de l'homme suivant la justification. Du moment où il est juste, où Dieu le regarde comme tel, il est en paix avec Lui. Mais SH. ont noté que ἔχωμεν n'est pas synonyme de σχῶμεν, « acquérons la paix ». On peut l'entendre « soyons en paix, restons en paix », comme Act. IX, 31 : ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία... εἶχεν εἰρήνην. Cf. XÉN. *An.* II, VI, 6 et MOULTON, *Gram.* p. 110.

Dans *Vg.* au lieu de *ergo, igitur* (WW.).

2) ἐσχήκαμεν est un parfait, mais équivalant à un aor., comme II Cor. I, 9; II, 13; VII, 5; Mc. V, 15; peut-être à cause de la ressemblance des aor. ἔθηκα et ἀφῆκα, d'autant que ἔσχομεν signifierait « nous avons obtenu » plutôt que « nous avons eu » (*Moulton,* p. 145). Au contraire ἑστήκαμεν a naturellement son sens propre de parfait.

Il n'y a pas à insister sur καί après δι' οὗ (contre *Corn.* et *Lips.*), puisque, au lieu d'avancer une pensée nouvelle, Paul explique plutôt comment nous jouissons de la paix par Jésus-Christ. C'est qu'il nous a introduits dans la grâce que nous possédons; προσαγωγή ne signifie pas seulement qu'il nous a approchés de la grâce, mais qu'il nous a fait entrer dans la faveur de Dieu. Il est douteux que τῇ πίστει (*Soden*) soit authentique; l'addition ou la soustraction de ces mots ne change rien au sens; Paul a assez dit que la foi était nécessaire à la justification. καυχώμεθα ne se rattache pas directement à la paix du v. 1, comme si le v. 2 était une parenthèse, mais ce n'est pas non plus de la grâce qu'on doit se glorifier. De l'état présent, après un regard sur la manière dont on y est parvenu, Paul passe à l'avenir; dans l'espérance de la gloire de Dieu, dernier terme de la justification, nous pouvons déjà nous glorifier. ἐπί indique le fondement de cette glorification. Puisque c'est une espérance, et l'espérance que la gloire de Dieu sera manifestée en nous (VIII, 18), il n'y a pas là trace de la gloire qu'on tirerait de ses œuvres.

La *Vg.* a ajouté *filiorum* avant *Dei; fide* (WW.) est plus littéral que *per fidem.*

3 s.) Si l'on peut se glorifier de l'espérance de la gloire, on peut donc se glorifier aussi de tout ce qui entretient cette espérance, même des tribulations; car les tribulations procurent la patience, comme une cause occasionnelle qui permet à la patience de s'exercer. — δοκιμή est un mot qui paraît pour la première fois dans Paul : II Cor. II, 9; VIII, 2; IX, 13; XIII, 3; Phil. II, 22 (†). Le sens paraît être ici : « la constatation d'une fidélité à toute épreuve ». Appuyé sur la justice de Dieu, celui qui a supporté les tribula-

que la tribulation produit la patience, [4] la patience une vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance. [5] Or l'espérance ne trompe pas, parce que l'amour de Dieu s'est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. [6] Car dès lors le Christ, lorsque nous étions encore impuissants, au temps voulu, est mort pour des

tions avec constance doit se dire que Dieu le reconnaît comme un bon serviteur, et cela augmente son espoir de recevoir la couronne. Il n'y a donc pas d'orgueil dans cette confiance. Sur δόκιμος et δοκίμιος, cf. DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, 86. Dans Jac. I, 3, on lit dans l'ordre inverse : τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν. Dans Jacques, les fidèles, au milieu des épreuves, doivent se réjouir, assurés que la bonne qualité de leur foi leur garantit la patience; dans Paul la patience, victorieuse de l'épreuve, est reconnue de bonne qualité. La distinction est de Thomas : *dicendum est autem quod probatio dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum quod est in probato... alio modo accipitur probatio pro probatum esse.* La figure de rhétorique employée par Paul était nommée par les anciens *climax*.

5) Avec l'espérance chrétienne, on n'est pas exposé à la confusion qui suit les déceptions et les illusions, car on possède un gage certain, l'amour de Dieu pour nous, non pas seulement tel qu'il est en Dieu, mais tel qu'il est répandu dans nos cœurs comme une source bienfaisante, par l'Esprit-Saint qui nous est donné. L'amour que nous avons pour Dieu serait aussi un gage assuré d'espérance (*Aug.*), mais ce n'est pas ce que Paul envisage ici. — καταισχύνειν est fort employé par les LXX, même au sens actif; cf. Ps. CXVIII (CXIX), 116 : μὴ καταισχύνῃς με ἀπὸ τῆς προσδοκίας μου. Il est dit qu'on n'est pas exposé à la confusion quand on a espéré en Dieu, Ps. XXI (XXII), 6; XXV (XXVI), 20; Is. XXVIII, 16, mais nulle part l'espérance n'est le sujet. La force du terme grec « ne déshonore pas » doit sans doute être atténuée par l'usage des LXX. Le fidèle sait qu'il a reçu l'Esprit-Saint au moment du baptême, et c'est l'effusion de l'amour de Dieu en lui.

6) Le plus grand nombre des mss. porte ἔτι γάρ au début de la phrase et ἔτι après ἀσθενῶν (*Soden* met le second entre crochets). Il y a là une tournure embarrassée, mais assez claire; les deux ἔτι se rapportent au temps où nous étions « encore » faibles. Le mot est répété pour bien fixer le sens qu'il avait la première fois. Il y a là néanmoins une négligence de style que B a réparée en lisant εἴ γε..

Paul oppose d'abord à l'assurance des chrétiens la faiblesse et le découragement qui ont précédé la mort du Christ, puis il rehausse la gratuité généreuse de cette mort parce que le Christ est mort pour des impies. Κατὰ καιρόν, non pas : « selon les nécessités de *ce* temps » (κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν), mais : « au temps déterminé » par Dieu; cf. II Cor. VI, 2; Eph. I, 10; I Tim. II, 6; VI, 15; Tit. I, 3; cf. Gal. IV, 4.

Les Latins (*anc. lat.* et *Vg.*) ont traduit comme s'ils lisaient εἰς τί γάρ (D[2] F G) : *Ut quid enim Christus*, interrogation qui donne du mouvement à la

impies. [7] C'est à peine, en effet, si quelqu'un voudrait mourir pour un juste; peut-être en effet quelqu'un aurait-il le courage de mourir pour un homme de bien; [8] mais Dieu prouve son amour pour nous en ce que, nous étant encore pécheurs, le Christ est mort pour nous.

phrase et un sens excellent (préféré par *Corn.*), mais ne peut être qu'une correction.

7) C'est à peine si quelqu'un consentira à mourir pour un juste; pourtant si, peut-être aura-t-on bien (καί relève seulement le verbe qui suit) le courage de mourir pour une personne bonne; le γάρ de 7ᵇ serait très atténué. D'après cette explication, la plus naturelle, Paul, qui dicte, complète et corrige sa pensée. Même si l'on admet qu'on meure pour une personne vertueuse, le sacrifice du Christ sera encore exceptionnel et invraisemblable en soi, puisqu'il est mort pour des pécheurs. Pour éviter ce flottement de la pensée qui a le négligé de la parole parlée, SH. supposent une distinction entre le δίκαιος et le ἀγαθός : « qui ne consentirait pas à mourir pour le juste n'hésiterait pas à mourir pour celui qui est bon ». Lipsius, encore plus subtil, dit qu'on ne mourra pas pour le juste, qui n'est pas exposé à la colère, mais bien pour une bonne cause, l'avantage spirituel des hommes (τοῦ ἀγαθοῦ, au neutre). Mais la comparaison de Paul porte sur les hommes en général et sur ce qu'ils font d'ordinaire, sans aucune allusion à l'œuvre du salut. Si donc l'article devant ἀγαθοῦ (à l'opposition de δικαίου, sans article) prouve que ce mot est au sens neutre, il faudrait entendre que Paul écarte une objection : il est sûr que bien des hommes n'hésitent pas à mourir pour le bien public, mais ce n'est pas la question, dit Paul, il s'agit des personnes; la phrase 7ᵇ serait une parenthèse, exclue du raisonnement principal; ni Chrys. ni Théodt. n'en tiennent compte. Pourtant, dans ce sens, τάχα n'est pas assez fort, car il est certain, et non seulement probable, que nombre de gens n'hésitent pas à mourir pour le bien commun. Le mieux est donc de s'en tenir au sens proposé d'abord.

8) Ce qui prouve bien que Paul ne compte pas les mots, c'est qu'il revient ici à la pensée du v. 6, en ajoutant que cette mort du Christ pour des pécheurs prouve l'amour de Dieu pour nous. Cela suppose l'union de Dieu et du Christ, Dieu étant dans le Christ, se réconciliant le monde (II Cor. v, 19). Paul met en relief la charité propre à Dieu, τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην, qui dépasse si complètement ce qu'un homme pourrait faire, et qui s'exerce envers nous, pécheurs, et pour nous. Il semble que tout ce raisonnement table sur l'utilité générale. Mourir seulement pour sauver la vie d'une personne coupable pourrait être l'acte d'un amour aveuglé par la passion, car l'existence de cette personne ne sera pas utile à la cité. Cet acte irrationnel n'entre donc pas en ligne de compte. Tout ce que peut faire un homme sensé, c'est de mourir pour un citoyen vertueux, et par conséquent utile à sa patrie. Mais l'amour de Dieu peut se porter sur des pécheurs sans être aveugle, parce que le Christ en mourant pour eux leur rendra la justice. Cet amour est assez riche

[9] A plus forte raison donc, justifiés que nous sommes maintenant dans son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère. [10] En effet, si, étant ennemis, nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, nous serons sauvés dans sa vie, [11] et non seulement [réconciliés], mais nous glorifiant en Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui nous avons obtenu maintenant la réconciliation.

[12] Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a atteint tous les

pour ne pas se préoccuper des qualités de ceux envers lesquels il s'exerce. *Commendat* de la *Vg.* rend un peu faiblement le sens de συνίστησιν; lire *in nos* (WW.) ou *erga nos,* au lieu de *in nobis; secundum tempus* de la *Vg.-Clém.* est à rayer (avec WW.) comme une simple glose.

9) δικαιωθέντες indique ici très clairement plus qu'une déclaration de non coupable (contre *SH.*); la justice est une qualité très réelle, acquise dans le sang du Christ. Quant au salut, au futur, c'est celui qui sera définitivement acquis au jour du jugement, en échappant à la colère (II, 5. 8). Le pécheur était certes plus loin de la justification que le justifié ne l'est du salut. Le premier don de Dieu nous est une garantie qu'à plus forte raison, nous ayant justifiés, il nous sauvera.

10) La même pensée est reprise pour être développée dans le sens positif. Nous étions des ennemis, au sens passif, c'est-à-dire mal vus de Dieu, et nous avons été réconciliés par la mort du Fils de Dieu. — κατηλλάγημεν, quoique au passif, n'exclut pas l'action de l'homme qui, Paul l'a dit, s'exerce par la foi, mais en ce moment c'est l'action de Dieu qui est mise en lumière; il ne s'agit pas d'adversaires qui se réconcilient, mais de sujets auxquels le souverain accorde son pardon. A plus forte raison, ayant passé de l'état d'ennemis à celui de réconciliés, recevrons-nous le salut; il s'agit encore du salut éternel, et s'il est acquis dans la vie du Christ, c'est que cette vie aura été vécue par le chrétien.

11) καυχώμεθα doit être une correction du difficile καυχώμενοι. Si on préfère le participe avec les meilleures autorités, οὐ μόνον doit se rapporter à καταλλαγέντες, « non seulement nous avons été réconciliés », et à ce titre nous pouvons compter sur le salut, mais encore nous l'attendons comme des gens qui se glorifient en Dieu, comme déjà assurés de leur salut; d'ailleurs cette glorification s'appuie seulement sur celui par lequel nous avons été réconciliés.

La Vg. *gloriamur,* καυχῶμεν (F G); c'est sans doute une tournure plus coulante, comme καυχώμεθα (L et autres), suivi par les syriens. On pourrait mettre *gloriantes,* selon le grec.

12-21. Le péché et la justification dans l'histoire, et l'épisode de la Loi.

On s'est donné beaucoup de mal pour rattacher cette péricope à la précédente (1-11). D'après SH., les effets de la justification, esquissés de 1 à 11, sont

mis ici en contraste avec la chute d'Adam. D'après Cornely, comme 1-11 supposent la théorie de la satisfaction du Christ, elle serait expliquée ici. Mais notre péricope a une telle envergure, qu'il faut la considérer comme une sorte d'application historique de la doctrine de la justification, pour expliquer comment Adam ayant transmis le péché, le Christ est la source de la grâce. Paul avait longuement parlé du péché, et du besoin de la grâce. Il avait exclu les œuvres de la Loi et le privilège des Juifs dans la nouvelle économie, sans s'expliquer sur le rôle de la Loi. Maintenant les Juifs et les gentils s'effacent. Nous sommes en présence des forces qui se combattent dans l'humanité : le péché et la mort, la grâce et la vie, le péché venant d'Adam, la grâce venant de Dieu par Jésus-Christ. Cette page dramatique, toute en contrastes, aboutit décidément à la victoire de la grâce; les œuvres de la Loi n'apparaissent même plus; la Loi qui paraissait si redoutable à la doctrine de la justification par la foi n'est plus dans l'histoire qu'un épisode qui rehausse le triomphe de la grâce. Toute cette partie se termine par le v. 21, si digne de lui servir de conclusion.

Si l'on admet que 1-11 sert de couronnement à la doctrine de la justification, envisagée pour ce qu'elle est, non point une déclaration de justice, mais un don de Dieu, il n'y a aucune difficulté à trouver un lien entre les deux parties du chapitre. Comme en réalité Paul n'avait pas passé au *iuste vivere*, mais s'était arrêté à dire ce que la justification ouvre d'espérances pour chacun, il ne pouvait mieux terminer la théorie de la justification qu'en montrant ses effets pour l'humanité pécheresse toüt entière.

Le P. Prat (I, 303) a très bien marqué la construction de l'ensemble. Il y a un argument de parité qui se transforme souvent en argument *a fortiori*, avec une parenthèse. Parité, v. 12 et au v. 13 ὅς ἐστιν... μέλλοντος, v. 18. 19. 21. *A fortiori*, v. 15. 16. 17. 20. La parenthèse, v. 13 et 14 sauf les derniers mots. On pourrait aussi regarder la fin du v. 14 comme la clef de tout le passage. Paul ne prouve nulle part qu'Adam est le type du Christ; il l'énonce ici comme une chose reconnue.

12-14. Tous les hommes pécheurs par le fait d'Adam.

12) Διὰ τοῦτο a donné lieu aux interprétations les plus subtiles. Mais il est impossible de regarder 1-11 comme la preuve de 12-21. Ce sont des considérations indépendantes. Διὰ τοῦτο est donc une simple liaison suppléant une transition plus litteraire; cf. διό, II, 1 (*Lietz.*). — ὥσπερ est une protase qui n'a pas d'apodose. La phrase s'est allongée par l'insertion de 13 et 14, et ensuite Paul est si saisi par le contraste, favorable à la grâce, qu'il ne songe plus alors à terminer l'argument de parité. En signalant l'anacoluthe, Origène a indiqué une solution précise : *ita et per unum hominem iustitia introivit in hunc mundum, et per iustitiam vita, et sic in omnes homines vita pertransiit, in qua omnes vivificati sunt.* On conçoit que Paul ait omis ce calque retourné.

ἡ ἁμαρτία est ici (V-VII) le péché personnifié. D'après Prat (I, 304) : « Avec l'article, ἡ ἁμαρτία signifie toujours le péché d'origine personnifié et environné de son cortège de maux. Sans article il indique souvent le péché en général ». Il serait plus juste de dire que *le* péché est ici en fait le péché d'origine, mais qu'il signifie toujours le péché, sans distinction d'originel ou d'actuel, comme une puissance ennemie de Dieu. Le péché donc entre dans le monde,

c'est-à-dire dans les consciences humaines, seules capables d'en être infectées, par le fait d'un seul homme. Paul se réfère évidemment au récit de la Genèse. S'il néglige Ève, c'est qu'Adam est le chef de l'humanité, et qu'il a dessein de l'opposer lui seul au seul Christ. La défense de Dieu était sous peine de mort. C'est donc par le péché que la mort, elle aussi, a fait son entrée dans le monde. Elle s'explique et par une loi positive et par sa transgression; la mort se répand, διῆλθεν, « comme l'héritage d'un père passe à ses enfants » (*Euth.*).

— ἐφ' ᾧ pourrait être rendu en latin par *in quo*, à la condition de l'entendre comme Cajetan par *in eo quod*, comme Phil. III, 12, ou comme Rom. VIII, 3, ἐν ᾧ est rendu par *in quo*. Prat (p. 296, note) traduit le latin « *parce que* », « d'autant que les substantifs les plus rapprochés auxquels pourrait se rapporter le pronom relatif sont *mundus* et *peccatum* », et il ne peut s'appliquer à aucun des deux. Mais si le traducteur latin voyait bien que ἁμαρτία est du féminin, et ne pouvait songer au monde, représentant déjà l'humanité, sans une tautologie intolérable, il a très bien pu songer à Adam, mis très en vedette au début de la phrase. *Ambrst. : in quo, id est in Adam, omnes peccaverunt,* et après lui tous les Latins qui se sont rendu compte du genre féminin de ἁμαρτία. Cajetan est, semble-t-il, le premier théologien scolastique qui ait tenté d'harmoniser le latin avec le grec.

Quoi qu'il en soit du latin, en grec ἐπί n'est pas synonyme de *in,* « dans », et ἐφ' ᾧ ne peut signifier « dans lequel », mais seulement « parce que ». Il est inutile d'insister sur ce point, reconnu par les exégètes catholiques les plus autorisés. « Nous ne faisons pas dire à Paul que tous les hommes ont péché en Adam. La formule peut être très théologique et il en donne quelque part le modèle en disant que « tous meurent en Adam » ; mais enfin elle n'est pas de lui » (Prat, I, 297); tout au plus peut-on conclure omnes *in Adamo* peccasse, *ex paulinis verbis quasi indirecte per modum fere sensus consequentis* (*Corn.*). L'affirmation du Concile de Trente s'applique à la pensée de Paul dans ce verset, non au sens particulier de *in quo*. On peut donc entendre ce terme autrement que de fait l'entendaient les Pères du concile, qui n'ont sûrement pas adopté l'explication de Cajetan contre le torrent des écrivains ecclésiastiques.

D'ailleurs le péché originel est bien contenu sous la forme : « parce que tous ont péché », d'après l'explication fournie par l'Apôtre au v. 12. Si l'on considérait ἥμαρτον isolément, on pourrait hésiter, car on ne saurait soutenir avec Prat (I, 296, note) que « le mot ἥμαρτον au temps historique (aoriste) semble indiquer plutôt un acte unique auquel tous ont pris part collectivement qu'une succession d'actes individuels ». Il n'y a qu'à rappeler πάντες γὰρ ἥμαρτον, III, 23, où il n'était point question de péché collectif. — En soi, ἐφ' ᾧ ἥμαρτον pourrait signifier « moyennant que », « d'autant que » tous ont péché (*Lietz.*). Paul indiquerait que la mort, entrée dans le monde par suite du péché d'Adam, se répandait sur tous d'autant plus justement que le péché était plus général, comme il l'a dit III, 23. Mais cela serait absolument contraire à l'argumentation des versets suivants, et Lietz. reconnaît que son interprétation suppose l'insertion d'une idée qui troublerait ce raisonnement. Il contient plus que l'idée de l'Apocalypse de Baruch LIV, 15 : *si enim Adam*

hommes, parce que tous ont péché; [13] car jusqu'à la Loi, le péché était dans le monde, mais le péché n'est pas imputé, quand il n'y a pas de loi; [14] et cependant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la transgression d'Adam, qui est la figure de celui qui devait venir...

prior peccavit, et attulit mortem super omnes immaturam; sed etiam illi qui ex eo nati sunt unusquisque ex eis praeparavit animae suae tormentum futurum : et iterum unusquisque ex eis elegit sibi gloriam futuram. L'auteur prétend donc que le péché d'Adam n'est pas chez ses descendants un péché véritable; c'est par le péché actuel ou le mérite de chacun que se décident ses destinées immortelles. Et cependant il n'ose pas dire que la mort est le châtiment des péchés actuels. Elle ne dépend que du péché d'Adam. Paul va plus loin : Du fait d'Adam, tous ont péché : c'est l'affirmation dont la preuve suit.

Nous avons dû nous expliquer déjà sur le *in quo* de la *Vg.* On serait plus près du grec en supprimant *hunc* avant *mundum.*

13) La preuve (γάρ) doit être cherchée dans le temps qui a précédé la Loi de Moïse. A ce moment il n'y avait pas de loi interdisant tel ou tel péché sous peine de mort. Paul a reconnu précédemment que, dans ce cas, le péché n'en existe pas moins, à cause de la loi naturelle, et ce péché sera parfaitement imputé et puni par Dieu au jour du jugement (II, 14-16). Mais comme aucune loi ne disait ainsi qu'à l'Éden : « si tu commets tel acte, tu mourras », on ne peut pas conclure que la mort naturelle était la suite des péchés. C'est dans ce sens qu'il y avait des péchés dans le monde (ἁμαρτία sans article), mais des péchés (toujours pas d'article) ne sont pas imputés comme cause de la mort, quand la condition n'est pas exprimée : si tu pèches, tu mourras.

Dans *Vg.* au lieu de *imputabatur* et de *esset,* lire *imputatur* et *est* avec WW. conformément au grec.

14) Qu'est-il arrivé cependant? Que la mort (personnifiée) a régné durant toute cette époque, même sur ceux qui n'avaient pas imité la transgression d'Adam; transgression, παράβασις, c'est-à-dire violation d'une loi formelle. Qu'en conclure? Que la mort était donc toujours le châtiment du premier péché, puisqu'elle frappait même ceux qui n'avaient pas de péchés actuels, comme les enfants. A ce point il est évident que l'humanité était pécheresse; c'est la clef de πάντες ἥμαρτον du v. 12; tous ont péché. Qu'il y ait eu des péchés dans le monde, Paul le suppose — on dirait presque le concède — comme un fait contenu dans la Bible elle-même, mais ce n'est pas ce péché (actuel) qui était cause de la mort, puisqu'il n'était pas opposé à une loi précise, sous peine de mort. Et quant à ceux qui n'avaient pas de péché, il est encore plus clair que s'ils mouraient c'était pour un autre péché, qui ne peut être que celui d'Adam, dont ils étaient infectés. Paul ne dit pas comment eut lieu cette infection; il ne développe pas l'idée d'un péché commis par l'humanité dans son chef, transmis par la génération, etc., il se contente

15 Mais il n'en est pas de même de la faute et du don gratuit. Si en effet, par la faute d'un seul, tous sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu, et le don dans la grâce d'un seul homme, Jésus-

de poser le principe. Il a choisi pour sa démonstration l'époque de l'histoire où les faits parlent le plus clairement; le moment où il n'y a pas de loi positive, où le péché n'est pas imputé scripturairement. Il ne parle pas de l'effet produit par la Loi; on verra plus loin qu'elle ne pouvait rien changer à cet état des choses.

— L'idée qu'Adam est le type du Christ est introduite en queue de phrase, comme une base nécessaire à l'apodose qui fait défaut littérairement, mais qui est remplacée par l'*a fortiori* du v. 15. Le Christ était, par rapport à Adam, un Adam à venir, un second premier homme. Cela est supposé ici et la théorie appartient à l'exégèse de I Cor. xv, 22 et 45-49. Le sens de τοῦ μέλλοντος est assez vague; on peut l'entendre : « celui qui doit venir », comme ὁ ἐρχόμενος (Mt. xi, 3 etc.).

15-21. Adam et le Christ.

15) La proposition générale, Adam est le type du Christ, ne saurait être entendue *a priori* d'une ressemblance parfaite entre les deux personnes, car il peut y avoir entre elles ressemblance ou opposition, et, même dans le cas de ressemblance, supériorité d'un côté (*Photius* cité par *Cornely*). Paul passe aussitôt à la supériorité du Christ, sur le point de la propagation; l'opposition est marquée par ἀλλά. Après οὐχ ὡς, sous-entendre ἐστί. — παράπτωμα est le péché personnel d'Adam, au moyen duquel le péché, ἡ ἁμαρτία, est entré victorieusement dans le monde. Dans ce sens il est le fait d'un seul. A cette déviation par mode de chute (παραπίπτω), Paul oppose τὸ χάρισμα, le don gracieux, le bienfait purement gratuit. — οἱ πολλοί sont tous les hommes, donc τοὺς πολλούς signifie aussi tous, comme l'explique le v. 18, πάντας. L'opposition n'est pas entre un petit nombre et un grand nombre, mais entre un seul homme et la masse des autres. — ἀπέθανον ne signifie pas la mort spirituelle; c'est la mort naturelle, mais telle que Paul l'entend ici, comme une pénalité due au péché. Si le péché d'un seul a eu une efficacité aussi sinistre en fait, il faut affirmer qu'en fait aussi la grâce de Dieu a abondé sur tous. C'est bien un fait, puisque ἐπερίσσευσεν est à l'aoriste, comme ἀπέθανον. Mais on eût pu le conclure d'avance, parce que la bonté de Dieu l'emporte sur la faute de l'homme. πολλῷ μᾶλλον est donc au sens logique : combien plus doit-il être vrai! La grâce de Dieu est considérée d'abord dans sa source, ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ, la bonté, la bienveillance de Dieu. Mais avant d'être communiquée aux hommes, cette grâce est celle de Jésus-Christ; c'est par lui qu'elle devient un don dont les hommes peuvent faire leur profit, ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι. Si Jésus-Christ est qualifié τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου, c'est par opposition à Adam. D'un côté le péché d'Adam, de l'autre la grâce de Dieu en Jésus-Christ; d'un côté le châtiment de la mort, de l'autre côté le don de cette grâce; il eût été plus clair d'écrire ἡ δωρεὰ ἡ ἐν χάριτι, mais l'article n'est pas nécessaire dans la *koinè* (SH.). Rattacher ἐν χάριτι à ἐπερίσσευσεν reviendrait au même pour le sens, mais atténuerait le parallélisme.

Christ, se sont répandus sur tous en abondance. [16] Et il n'en est pas du don comme du fait d'un seul pécheur, car le jugement porté sur un seul pèse comme une condamnation, tandis que le don gratuit,

Si Paul avait voulu seulement comparer le champ d'action du péché et de la grâce, il y aurait seulement parité. Sa pensée est donc que la grâce en se répandant détruit le péché; c'est ce qu'il suggère ici, et qu'il prouvera par ce qui suit, selon le procédé de v. 12 par rapport à 13 s. L'Apocalypse d'Esdras (IV, 30 ss.) oppose la graine funeste du péché aux riches moissons du monde à venir : *Quoniam granum seminis mali seminatum est in corde Adam ab initio; et quantum impietatis generavit usque nunc et generabit usque cum veniet area! Aestima autem apud te, granum mali seminis quantum fructum impietatis generaverit; quando seminatae fuerint spicae, quarum non est numerus, quam magnam aream incipient facere!* Sur le texte du *Sifrâ*, cf. *Le Messianisme...* p. 243 ss.

On ne sait pourquoi les Latins ayant traduit *multi* ont mis ensuite *plures* au lieu de *multos;* Augustin a protesté qu'il fallait lire *multos* (*C. Iulian. opus imperf.* II, 148), en faisant appel au grec, non comme témoin des mss. latins (contre *Corn.*). — *in gratia* de *Vg.-Clém.* est plus conforme au grec que *in gratiam* (WW.).

16) Deuxième opposition, entre le péché de l'homme et le don de Dieu. C'est bien le péché qui est en cause, mais Paul tient à le présenter comme l'acte d'un seul pécheur, δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος... ἐξ ἑνός (masculin), quoiqu'il n'ait pas, cette fois, opposé le Christ à Adam. La phrase est elliptique; suppléer ἐστί avec τὸ δώρημα, et ἐγένετο avec κρίμα. — κρίμα et κατάκριμα sont entre eux comme jugement et condamnation. Cornely donne déjà à κρίμα le sens de *sententia damnatoria*, et est obligé de postuler pour κατακρίμα le sens de condamnation exécutée, comme VIII, 1. Ce sens est admis par Deissmann (*Neue Bibelstudien*, p. 93), qui cite Hésychius, κατάκριμα· κατάκρισις, καταδίκη, et surtout plusieurs papyrus où κατακρίματα (au pluriel) lui paraît avoir le sens de « servitude légale », ou, comme je croirais, d' « hypothèque judiciaire » à la suite d'une condamnation, ou d'amendes. κατάκριμα peut donc ici signifier la peine comme prononcée. Le jugement est naturellement ce qu'exigeait la circonstance, une condamnation portant sur le péché d'un seul, et aboutissant au châtiment, tandis que le don de la grâce porte sur plusieurs péchés, celui d'Adam et les péchés personnels des hommes, et aboutit à la justification. δικαίωμα, comme forme nominale, indiquerait un jugement d'absolution, mais l'opposition au v. 18 entre κατάκριμα et δικαίωσις indique plutôt le sens actif de δικαίωσις. δικαίωμα a été choisi de préférence à cause de l'allitération avec les autres substantifs en -μα (*Lietz.*). L'opposition est donc au fond entre le châtiment et la justification, ou la justice conférée; l'explication viendra plus loin.

La *Vg.-Clém.* est allée au péché, sans passer par l'intermédiaire du pécheur, *per unum peccatum,* comme s'il y avait ἁμαρτήματος; ensuite *ex uno* (sc. *peccato*) au neutre. Le sens est sensiblement le même. Mais on lira avec

après de nombreuses fautes, [aboutit] à la justification. [17] Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné par le fait d'un seul, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront dans la vie, par le seul Jésus-Christ. [18] Ainsi donc, comme par la faute d'un seul la condamnation a pesé sur les hommes, de même aussi la justice exercée par un seul [procure] à tous les hommes la justification qui donne la

WW. *per unum peccantem,* indiqué par le codex de Carafa. *Quidem* est rayé par WW.

17) Les termes de ce v. rappellent le v. 15, si bien qu'on serait tenté de prendre le v. 16 pour une parenthèse. Mais le v. 16 avait fait avancer la pensée en introduisant l'idée de justification. Le tout est maintenant repris et conduit au terme final du règne dans la vie. C'est une explication qui sert de preuve. Elle est conçue comme le v. 15, mais le parallélisme en est encore moins rigoureux. Un enchaînement mathématique eût exigé πολλῷ μᾶλλον τῷ τοῦ ἑνός δικαιώματι ἡ ζωὴ βασιλεύσει διὰ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ (*Lietz.*), mais, suivant les vraies règles du parallélisme qui exige de la variété, Paul remplace la royauté métaphorique de la vie par le règne réel des élus. Le contraste est saisissant, des esclaves de la mort qui deviennent des rois!

— διὰ τοῦ ἑνός après τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι est pour marquer plus fortement le rôle d'Adam comme cause de la mort pour tous les hommes en suite de son propre péché; c'est une nouvelle indication dans le sens du péché originel. L'abondance de la grâce répond à la grâce de Dieu du v. 15, et le don de la justice répond au don dans la grâce de Jésus du même verset. L'homme reçoit cette abondance, figurée comme une chose extérieure. SH. prenant l'image à la lettre disent que cette chose n'est pas opérée en l'homme, mais vient à lui, imputée, non infusée. Mais l'essentiel est que cette chose conçue comme extérieure en tant que don soit réelle et pénètre dans l'homme, soit reçue en lui; de même la justice, donc infusée, non imputée. C'est à la théologie d'expliquer comment cette justice ne peut exister objectivement en dehors de Dieu et en dehors de l'homme, et qu'elle naît dans l'âme par l'action de Dieu; ce n'est pas moins un don. Il va sans dire que cette justice est acquise par le sang de Jésus et la foi en Jésus. Mais Paul renvoie la mention du Sauveur à la fin de la phrase comme étant la cause de la vie. Par lui les fidèles sont justifiés, par lui ils régneront (II Tim. II, 10 ss.).

Le texte de *Vg.-Clém. : unius delicto* rend mieux le grec que *in unius delicto* de WW. La conformité au grec demande qu'on retranche *et* devant *iustitiae.*

18) On dirait d'une conclusion générale qui remonte au v. 12; cependant c'est surtout le développement du v. 16, en prenant pour point de départ non pas κρίμα, mais seulement κατάκριμα. La phrase est vive, comme les précédentes; les verbes ne sont pas exprimés. On peut sous-entendre ἐγένετο et γίνεται. ἄρα οὖν est fréquent en grec comme interrogation en tête de la phrase. Paul l'emploie à cette place sans interrogation VII, 3. 25; VIII, 12; IX, 16. 18;

vie. 19 En effet, de même que par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs, de même, par l'obéissance d'un seul, tous seront constitués justes.

XIV, 12. 19; Gal. VI, 10; Eph. II, 19; I Thess. V, 6; II Thess. II, 15, contre l'usage classique qu'il suit cependant quelquefois (VII, 21); οὖν renforce ἄρα. δι' ἑνὸς παραπτώματος pourrait être *per unum delictum*, mais tout le contexte indique plutôt *per unius delictum* (Vg.), et il en sera de même de δι' ἑνὸς δικαιώματος (*Lipsius, Corn.* etc.). κατάκριμα, dans ce contexte, suppose le sens de condamnation prononcée, presque de châtiment, *condemnationem, quae pertinet ad poenam* (*Thomas*); cf. v. 16. — δικαίωμα est difficile. D'après SH., c'est la sentence par laquelle Dieu déclare les hommes justes à cause de la mort du Christ. Dans ce cas ἑνός s'accorderait avec δικαιώματος, « à cause d'une seule sentence »; mais comme ces auteurs entendent de la même façon δικαίωσις, ce serait la sentence rendue qui irait vers la sentence. Ils supposent aussi que δικαίωμα est opposé à κατάκριμα, ce qui n'est pas le cas. Et pourquoi cet unique acte d'absolution? Dès le v. 19 nous revenons à l'opposition entre Adam et le Christ. Il est donc certain que ἑνός signifie « d'un seul » qui est le Christ. Son δικαίωμα doit être quelque chose comme l'obéissance du v. 19, l'accomplissement de la justice, opposé au péché. SH. objectent que ce sens n'existe pas ailleurs; on peut cependant citer Baruch II, 19; Apoc. XIX, 8 (*Corn.*). Dans II Regn. XIX, 25 (26), δικαίωμα (rendant צדקה) doit signifier aussi une action méritoire. Le sens normal de δικαίωμα est précepte divin; ici un précepte observé. Les justes juifs possédaient devers eux les préceptes observés comme un trésor. Sans adhérer à cette idée, Paul a pu se servir du mot dans ce sens.

L'action du Christ, observant toute justice, s'oppose au péché originel; tandis qu'il a entraîné le châtiment, elle conduit à la justification de la vie, c'est-à-dire qui est la vie ou plutôt qui cause la vie, ce qu'on ne peut dire de la simple sentence d'absolution. Dans les deux cas la cause posée s'étend à tous. Pour le châtiment de la mort, cela est évident, mais la justification? D'abord Paul ne prétend pas qu'elle ait un effet rétroactif sur tous les hommes déjà morts. Peut-être veut-il dire que la justice acquise par le Christ est suffisante pour sauver tous les hommes, s'ils l'acquièrent par la foi. Ou bien, s'il s'agit de l'action exercée par la justice, il faut comparer ceux qui descendent d'Adam d'un côté, et de l'autre ceux qui sont nés spirituellement dans le Christ (*Thomas*).

19) C'est dans ce verset que le parallélisme de parité est le plus exact. Il s'agit toujours de la justification par le Christ; elle n'est plus prouvée comme dans le v. précédent *ex posteriori*, par le règne qui en est la conséquence, mais *ex priori*, par sa cause : *causae enim similes sunt suis effectibus : inobedientia autem primi parentis, quae habet rationem iniustitiae, constituit peccatores et iniustos : igitur obedientia Christi, quae habet rationem iustitiae, constituit iustos* (*Thomas*).

Le péché d'Adam, indiqué dès le début comme la transgression d'un pré-

[20] La Loi est intervenue afin que la faute abonde; mais, où le

cepte sous peine de mort, est une désobéissance, παρακοή, à laquelle s'oppose l'obéissance du Christ, ὑπακοή (sur laquelle cf. Phil. II, 8). La notion du péché originel est de nouveau affirmée, car καθιστάναι, « instituer, constituer, établir », indique plus qu'une appréciation juridique. Les anciens protestants le concédaient du péché qui n'est qu'une privation, ils eussent dû le reconnaître aussi de la justice. Le futur (κατασταθήσονται) ne s'entend pas du jugement dernier, comme Gal. V, 5 (contre *Lips.*, *Lietz.*), car Paul dans tout ce passage considère la justification comme actuelle; il s'explique parce que la source de justification qui est dans le Christ sera encore ouverte pour de nombreux fidèles en outre de ceux qui l'ont déjà reçue (cf. III, 30).

20-21. Ces deux versets sont comme un appendice, nécessaire cependant à l'intelligence de tout le morceau. Entre Adam et le Christ, il y avait la Loi. Quel avait été son rôle? Il était d'autant plus indiqué d'en parler, que, pour prouver l'existence du péché originel, Paul avait argué de la situation entre Adam et Moïse. On pouvait donc se demander si la période de Moïse à Jésus ne se distinguait pas par un caractère particulier; si elle avait atténué le péché ou procuré la grâce. Paul répond qu'elle n'a servi qu'à mettre la grâce dans tout son jour par rapport au péché.

20) νόμος, même sans article, est bien la Loi de Moïse, sans distinction de loi morale et de loi cérémonielle. παρέρχεσθαι n'est pas *subintrare*, entrer en cachette, puisque la Loi a été donnée si solennellement; ce n'est pas non plus suivre un chemin de côté (*Diodore*), la Loi n'étant qu'un compartiment dans l'humanité. C'est simplement entrer pour jouer son rôle, comme un orateur (THUC. II, 59), un joueur de flûte (ATH. 538) entre momentanément en scène. La Loi a occupé la scène de Moïse à Jésus-Christ.

— ἵνα a été pris par Chrys. dans le sens d'une conséquence : τὸ δὲ ἵνα ἐνταῦθα οὐκ αἰτιολογίας πάλιν ἀλλ' ἐκβάσεώς ἐστιν. Οὐ γὰρ διὰ τοῦτο ἐδόθη ἵνα πλεονάσῃ, ἀλλ' ἐδόθη μὲν ὥστε μειῶσαι καὶ ἀνελεῖν τὸ παράπτωμα· ἐξέβη δὲ τοὐναντίον, οὐ παρὰ τὴν τοῦ νόμου φύσιν, ἀλλὰ παρὰ τὴν τῶν δεξαμένων ῥαθυμίαν. De même Thomas, primo loco : *primo quidem ut dicamus quod* ly ut *non ponitur causaliter, sed consecutive.* — D'après Cornely, il s'agit d'un dessein de Dieu; cf. VII, 7. Dieu, en donnant la Loi, avait en vue la multiplication et l'aggravation du péché, plus nombreux puisqu'il y avait plus de préceptes, plus grave parce qu'il violait une loi positive. Cependant ceux qui admettent ce sens, Aug., Thomas (3° loco), Estius, Cornely, ne l'entendent pas comme si Dieu s'était proposé pour but de développer le péché : le but de Dieu était d'obliger les pécheurs, connaissant mieux leur faiblesse, à demander pardon. De sorte que ces auteurs admettent la finalité, mais en dépassant les termes de Paul. — On peut noter que Dieu n'est pas ici directement en scène. La Loi est un épisode dans l'histoire de l'humanité; c'est un incident du drame, destiné à amener la péripétie. Il y a donc bien finalité, mais la finalité dont il est ici question est inhérente à la nature de la Loi, de toute loi. Paul ne se demande pas quel but Dieu se proposait en donnant la Loi, qui fut certainement un bienfait en elle-même, et accompagnée de lumières et de

péché a abondé, la grâce a surabondé, 21 afin que, comme le péché a régné dans la mort, ainsi la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ Notre-Seigneur.

grâces. Il isole la notion de loi. Par le fait même, une loi, en multipliant les défenses et les ordonnances, multiplie les péchés, au moins intérieurs. Il s'agit de la Loi mosaïque, mais toute nue, considérée comme une loi prohibitive. Cela n'empêchait pas la Loi d'être utile aux individus, car elle suggérait aussi le repentir et organisait l'expiation. Toute loi en effet est donnée dans l'intérêt de ceux auxquels elle est imposée, et il est difficile de prétendre que les Israélites, surtout depuis le retour de la captivité, n'étaient pas plus agréables à Dieu que les gentils. Mais si la Loi pouvait être utile à chacun en particulier, elle avait dans l'histoire de l'humanité ce résultat — voulu par Dieu — de mettre le péché plus en relief; ἵνα ἐν τοῖς ὑπὸ νόμον πολὺ φαίνοιτο τὸ παράπτωμα... τέθειται τοίνυν ὁ νόμος ἔλεγχος οἷά τις τῆς ἁπάντων ἀσθενείας (CYRILLE, *Catena; Thomas*, 2° loco). D'ailleurs le sujet sera traité de nouveau par Paul (chap. VII).

— τὸ παράπτωμα, non plus le péché personnel d'Adam, mais le péché qui se commettait sous l'économie de la Loi. — οὗ doit se traduire par « où », dont le sens est local, mais le domaine est dans le temps, plutôt que dans l'espace. — ἡ ἁμαρτία, le péché, comme une entité puissante. C'est d'abord le péché d'origine, mais, comme un fleuve, il se grossit de tous les péchés actuels. C'est à ce moment que la grâce a surabondé.

Au lieu de *subintravit*, on proposerait volontiers *obiter subiit* (*Érasme*); le second *delictum* (aussi dans WW.) serait avantageusement remplacé par *peccatum*, plus conforme au grec, et qui a des appuis dans la tradition ms. de la *Vg*.

21) Précédemment (v. 17) c'était la mort qui régnait. Ici c'est le péche; il régnait dans la mort, temporelle et spirituelle, qui était son œuvre. Le péché, personnifié comme un monarque, est plus que le παράπτωμα isolé qui était opposé à l'acte sauveur du Christ; il est opposé à la grâce. La grâce règne déjà au moyen de la justice, préparant à la vie éternelle.

Dans *Vg*. au lieu de *mortem*, lire *morte* (WW.).

Toute cette péricope est donc une suite d'anthèses. Deux acteurs, Adam et le Christ. Le péché actuel d'Adam, τὸ παράπτωμα, et le don de la grâce, τὸ χάρισμα (v. 15), le jugement de condamnation conduisant au châtiment, le don de la grâce conduisant à la justification (v. 16). Le péché d'Adam amène le règne de la mort, le don de la justice amène le règne de ceux qui l'ont reçue (v. 17). Un péché actuel d'un seul procure le châtiment, l'acte méritoire d'un seul procure la justification (v. 18). La désobéissance constitue des pécheurs, l'obéissance fait des justes (v. 19). Le péché, grandi par les péchés actuels, règne et tue; la grâce par la justice règne et prépare la vie éternelle (20. 21).

NOTE SUR SAINT PAUL ET LE PÉCHÉ ORIGINEL (cf. R. P. FREY, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au*

temps de J.-C., dans *Revue des Sciences philos. et théol.* 1911, p. 507-545).

Le péché originel était-il un point reconnu par la théologie juive au temps de s. Paul? Le R. P. Prat semble le croire (I, 306); d'autres le nient. Peut-être n'est-ce qu'une question de définition, aussi importe-t-il de préciser.

Dans son traité du péché originel, Hurter (*Theologiae dogmaticae compendium,* I, 289 ss.) établit d'abord une thèse très générale : Adam, en transgressant la loi qui lui avait été posée, n'a pas nui seulement à lui-même, mais à toute sa postérité. Cette thèse se trouve très clairement, comme on le verra, dans les Apocalypses d'Esdras et de Baruch; mais ce n'est point encore le péché originel. Parmi les dommages causés par Adam, il y a certainement la mort, mais cette mort est-elle la peine, pour chacun, d'un péché qui s'attache à lui?

La deuxième thèse résout la question : Le tort causé au genre humain par le péché d'Adam consiste en cela qu'il leur transmet non seulement la mort et les peines du corps, qu'il a encourues, mais encore le péché; car tous naissent affectés par le péché.

Cette thèse est bien celle de s. Paul, mais on ne la trouve expressément ni dans l'Écriture de l'Ancien Testament, ni dans la théologie juive ancienne, ni dans la littérature juive qui commence à la Michna.

Le péché originel n'est pas enseigné clairement dans l'A. T. On a cité souvent Job, xiv, 4 : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es?* mais l'hébreu dit seulement : « Qui peut tirer le pur de l'impur? Personne. » Le grec suppose le même texte, glosé par une réflexion : « Qui sera pur, venant de l'impureté? Mais personne, quand il n'aurait vécu qu'un jour sur la terre. » On cite encore Ps. l, 7 : *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Ce texte est plus significatif. Le psalmiste a conscience d'appartenir à une génération pécheresse. Pécheur, il descend de pécheurs. Mais son intention n'est pas de regarder comme coupable l'union de ses parents, et si l'on ne presse pas sur ce point le sens littéral, il ne reste rien de clair sur l'origine de cette déchéance.

On peut donc dire tout au plus de ces textes avec Hurter qu'ils sont une allusion au dogme du péché originel surtout quand on les lit à la lumière de la doctrine du N. T. et de la tradition (*Theol. dogmaticae compendium,* II, p. 292); et Hurter ne s'en sert pas comme d'arguments théologiques rigoureux. Ce qui surtout en diminue la portée, s'il s'agit de l'enseignement courant du judaïsme, c'est qu'on ne trouve rien de semblable quand il est question de la faute d'Adam. Le Siracide dit seulement : « De la femme vient le commencement du péché, c'est à cause d'elle que nous mourons tous » (Eccli. xxv, 24), et la

Sagesse : « La mort vint dans le monde par l'envie du diable ; ils en font l'expérience, ceux qui lui appartiennent » (Sap. II, 24 s.).

D'autre part, on a prétendu à tort que la Sagesse accentuait le caractère personnel du péché d'Adam : ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ παραπτώματος ἰδίου (Sap. x, 1), comme si par ἰδίου l'auteur entendait un péché propre à Adam et non transmis (DRUMMOND, *Philo*... I, 204). On pourrait répondre que ἴδιος dans ce cas est simplement pour le possessif « son », comme il y en a des exemples nombreux (*Blass-Debrunner*, § 286). Mais il faut plutôt entendre ἰδίου dans le sens propre. Adam fut tiré de sa propre chute, παραπτώματος ἰδίου, de sa faute personnelle, par la faveur de Dieu, mais les conséquences générales demeurèrent, comme on le voit aussitôt par le meurtre d'Abel. Toutefois, si l'auteur ne nie pas la transmission du péché, il n'en parle pas non plus.

En dehors de l'Écriture inspirée, il y a des allusions constantes à la déchéance de la nature humaine à la suite du péché d'Adam, mais la nature de cette déchéance reste à déterminer, et le mot de péché n'est jamais prononcé.

Philon dit bien (*Vita Mos.* II, 147) : παντὶ γενητῷ, κἂν σπουδαῖον ᾖ, παρόσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν, « à tout ce qui naît, si bon qu'il soit, par ce fait même qu'il naît, il est naturel de pécher », mais c'est simplement constater la propension au péché. Cela vient-il d'Adam ou d'une chute selon la théorie platonicienne? Philon ne le dit pas.

Il y a plus, d'après lui : « L'enfant qui vient au monde a, jusqu'à l'âge de sept ans, en partage une âme pure, semblable à une cire molle, qui n'a encore reçu l'empreinte ni du bien ni du mal » (*Quis rer. div. haer.* 294, M. I, 515).

Hénoch, les Jubilés, les Psaumes de Salomon, ne fournissent aucune lumière. C'est seulement dans les apocalypses qui ont suivi la prise de Jérusalem, que l'attention est attirée sur le péché d'Adam et sur ses suites. IV Esdras, III, [7] *et ad hunc mandasti diligentiam unam tuam et praeterivit eam; et statim instituisti in eum mortem et in nationibus eius* (ce dernier mot signifie ses générations, sa postérité). Dans cet endroit il n'est question que de la mort. Ensuite, à propos de la loi : III, [20] *Et non abstulisti ab eis cor malignum, ut faceret lex tua in eis fructum.* [21] *Cor enim malignum baiolans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes qui ex eo nati sunt.* [22] *Et facta est permanens infirmitas et lex cum corde populi cum malignitate radicis;* [23] *et discessit quod bonum est et mansit malignum.* — *Cum corde* est pour *in corde*, d'après les versions orientales. On voit ici qu'Adam avait déjà avant la chute ce mauvais penchant, qui semble l'avoir entraîné à sa perte. Il demeure après lui, et lorsque Dieu donne sa loi, il n'enlève pas le mauvais penchant ; le mérite de l'homme sera d'en triompher grâce à la Loi, ce sera le fruit de la Loi. Mais cette

cohabitation de la Loi et du mauvais penchant dans le cœur de l'homme n'eut pas d'abord d'heureux résultats : le bien s'en alla, vaincu par le mal. Cela est dit de la période qui va de la Loi à David; ce n'est point, comme le dit le P. Prat (I, 306), le résultat immédiat du péché d'Adam, comme si le penchant au mal qui se trouvait dans Adam était devenu dès lors plus puissant, plus tyrannique. Après David, nouvelle rechute, à l'imitation du péché d'Adam : III, [26] *Et dereliquerunt qui habitabant civitatem, in omnibus facientes sicut fecit Adam et omnes generationes eius;* [27] *utebantur enim et ipsi cor malignum.* C'est le même penchant mauvais qui persiste dans l'humanité, mais c'est le même qu'avait déjà Adam avant sa faute. C'est grâce à lui qu'il y a tant de pécheurs dans le monde. D'après le texte latin, il semble que ce mauvais penchant va en s'augmentant : VII, [48] *Increvit enim in nos cor malum, quod nos abalienavit ab his et deduxit nos in corruptionem et itinera mortis;* et en effet le développement du péché dans le monde peut accroître les mauvaises dispositions par hérédité; mais le syriaque fait seulement allusion à la présence du mauvais penchant. *Ab his* peut être une erreur de lecture pour *a Deo.* Mais voici le texte qui paraît le plus favorable au péché originel. Il faut le lire dans son contexte. Esdras s'est fait expliquer par l'ange ce qu'il advient après la mort : bonheur éternel ou perte éternelle. Considérant la situation en fait, il lui semble que les chances de damnation l'emportent de beaucoup, et il se plaint de la triste situation où l'homme se trouve. Ce n'est pas qu'il s'inquiète d'être condamné pour le péché d'Adam, et se reconnaisse coupable dès sa naissance; c'est parce qu'il s'attend à ce que ses propres péchés l'entraînent à la damnation. Mais en somme, c'est la faute d'Adam s'il se trouve réduit à cette fâcheuse extrémité : VII, [115] *melius erat, non dare terram Adam,* [116] *vel cum iam dedisset, coercere eum ut non peccaret.* [117] *Quid enim prodest omnibus, in praesenti vivere in tristitia et mortuos sperare punitionem?* [118] *O tu quid fecisti, Adam! Si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te advenimus.* [119] *Quid enim nobis prodest, si promissum est nobis inmortale tempus, nos vero mortalia opera egimus.* D'après les versions orientales, *casus* doit signifier non pas chute, mais plutôt malheur, calamité. En admettant qu'il s'agisse de la chute d'Adam, elle n'est point commune à tous comme un péché transmis, mais comme une situation déplorable; ce n'est donc point encore le péché originel au sens strict.

L'Apocalypse de Baruch ne dit pas davantage et se préoccupe même plus d'établir la responsabilité personnelle de chacun. Le péché d'Adam a amené la mort, et la nécessité pour les hommes de reconquérir l'immortalité, avec peu de chances d'y arriver, si l'on considère l'étendue du mal en fait. La chute d'Adam obligeait Dieu à fixer le nombre de

ceux qui seraient engendrés : XXIII, [4] *Quia quando peccavit Adam et decreta fuit mors contra eos qui gignerentur, tunc numerata est multitudo eorum...* Tous sont exposés à périr : XLVIII, [42] *Et respondi et dixi : o quid fecisti Adam omnibus qui a te geniti sunt! et quid dicetur Evae primae quae serpenti obaudivit!* [43] *quia haec tota multitudo ivit ad tormentum, neque est numerus eis quos ignis devorat...* [46] *tu enim olim praecepisti pulveri ut daret Adamum, et tu scis numerum eorum qui ab eo geniti sunt, et quantum peccaverunt coram te illi qui fuerunt...* [47] *et de his omnibus finis eorum redarguet eos, et lex tua quam transgressi sunt...* On voit que c'est tout l'opposé de l'argument de s. Paul. Tous ceux-là ont des péchés personnels. Des autres il n'est pas question. La responsabilité personnelle est encore plus marquée dans LIV, [15] *si enim Adam prior peccavit, et attulit mortem super omnes immaturam; sed etiam illi qui ex eo nati sunt unusquisque ex eis praeparavit animae suae tormentum futurum.* Cette responsabilité personnelle se concilie avec le péché originel, mais ici l'opposition est marquée entre le péché d'Adam et les péchés des autres. Si s. Paul s'était exprimé ainsi, on ne pourrait conclure de son texte au péché originel. Dans l'allégorie des eaux noires et lumineuses, les premières eaux noires sont le péché d'Adam et ses suites : LVI, [6] *Quia enim cum transgressus esset, mors, quae non erat tempore eius, fuit, et luctus nominatus est, et angustia parata est, et dolor creatus est, et labor perfectus est, et iactantia* (ou plutôt la maladie, d'après Charles) *coepit stabiliri, et infernus postulare ut innovaretur in sanguine, et susceptio filiorum fuit, et fervor parentum factus est, et magnitudo humanitatis humiliata est, et benignitas elanguit...* C'est bien une ère de péchés qui est inaugurée, et le péril entraîne même les anges; la concupiscence naît, trait fort intéressant. Mais on ne voit toujours pas de péché transmis; au temps d'Abraham tout s'améliore, et ainsi de suite. On dirait même que Baruch, que nous croyons postérieur à Esdras, a tenu à dissiper les doutes que faisaient naître certaines des expressions de son prédécesseur, et peut-être à protester contre la doctrine de Paul : LIV, [19] *non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam.* Ce qui est la négation du péché originel. Il n'y a donc dans toute la littérature apocalyptique aucun enseignement précis sur Adam, source du péché pour tous les hommes, leur transmettant une nature qu'on pût dire contaminée par le péché.

L'examen détaillé de la littérature rabbinique nous entraînerait trop loin.

La Michna (vers l'an 200) ne contient rien sur ce sujet. Dans la suite, on retrouve toutes sortes de spéculations sur la chute d'Adam et ses conséquences. Certains textes sont tout près de regarder le péché d'Adam

comme le péché de l'humanité, et, en hébreu, l'assimilation est toute naturelle. La théologie juive se rapproche naturellement de la théologie chrétienne lorsqu'elle considère Adam comme le chef de l'humanité, et lorsqu'elle touche aux effets salutaires de la circoncision. Cependant elle n'a jamais affirmé ni enseigné que le péché d'Adam ait été transmis comme péché à sa postérité. Tout ce qu'on a cité du mauvais penchant ne prouve pas l'existence dans chaque âme du péché d'origine, puisque Adam, même avant son péché, avait en lui ce mauvais penchant. Tout homme est placé entre un bon et un mauvais penchant; il choisit librement.

Mais quoi qu'il en soit de la théologie rabbinique, on doit constater que la théologie juive du Ier siècle contenait ce principe: Du fait d'Adam le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort. L'homme était donc dépourvu des privilèges dont avait joui Adam; cependant on n'avait pas déterminé — du moins à notre connaissance — si la perte de ces privilèges avait la nature d'un péché.

Pour l'affirmer, il fallait avoir une idée nette de ces privilèges, qui consistaient essentiellement dans l'amitié de Dieu, et savoir que Dieu avait résolu d'en investir tous les hommes, de telle façon que l'absence de sa grâce fût dans les fils d'Adam une véritable privation. Il fallait de plus concevoir Adam comme le chef responsable de l'humanité, constitué par Dieu dépositaire des biens surnaturels, de telle sorte que sa faute soit la faute de tous. Or ces notions de grâce, de vie divine, de Providence surnaturelle sur tous les hommes, ne furent bien connues qu'à la lumière de la Rédemption. C'est en opposition avec le Christ, source de la grâce, qu'Adam fut mieux compris comme source du péché; c'est parce que le salut de tous les hommes dépendait de la grâce du Rédempteur, que la situation des enfants morts sans baptême apparut plus lamentable.

La doctrine complète du péché originel est donc une doctrine chrétienne, que l'Ancien Testament ne pouvait que suggérer dans un sens large.

Était-elle commune dans l'Église primitive avant l'intervention de s. Paul? On peut en douter, et en tout cas il n'y en a pas de trace ailleurs que chez l'apôtre. La révélation n'a été close qu'avec le N. T.; Paul a pu être chargé d'éclairer sur ce point les fidèles. Ce qui pourrait le suggérer, c'est qu'après avoir énoncé le fait, il en fournit la preuve par un véritable raisonnement (v, 13. 14), ce qu'il ne fait pas pour les grandes lignes de la foi chrétienne, connues de tous. Peut-être aussi pourrait-on distinguer, et attribuer en propre à Paul seulement la formule explicite qui rattache le péché, dont tous les hommes sont infectés, à Adam, en tant que type, par contraste, du Christ Sauveur.

NOTE SUR LA JUSTICE DE DIEU ET LA JUSTIFICATION.

Le thème de la justification étant épuisé dans les cinq premiers chapitres, Paul n'y fera plus que des allusions. Le moment est donc venu de grouper les textes dans une vue d'ensemble et les éclairer par d'autres passages de l'apôtre ou même de l'Ancien Testament. Les explications qui suivent ont trait à la justice de Dieu, à la justification, au rôle de la foi, à l'aspect eschatologique de la justification; elles visent surtout les controverses suscitées par l'exégèse luthérienne (1).

1. — LA JUSTICE DE DIEU.

La justice de Dieu qui paraît dès le début de l'épître (I, 17) est nettement opposée à la colère de Dieu (III, 21). Luther a osé dire que tous les docteurs avant lui, sauf s. Augustin, comprenaient la justice de I, 17 comme la justice vindicative (2). En quoi il cédait à la prétention d'avoir inauguré une exégèse nouvelle sur un point important, et de montrer les conséquences de cette exégèse pour l'affranchissement de l'âme. C'était une vue nouvelle de l'Évangile, remplaçant la crainte servile par la confiance en Dieu.

En réalité, personne, — pas même Luther dans son commentaire de 1515, — n'avait songé à prendre cette justice pour la justice vindicative (3), et personne qui lira le texte ne pourra méconnaître que *iustitia* dans ce cas est bien plus près de miséricorde que de justice vindicative. Au temps passé, Dieu ne pouvait montrer que sa colère; depuis la mort de Jésus-Christ, il pardonne.

Pourquoi donc nommer justice cette nouvelle attitude de Dieu? Le mot de justice de Dieu ne se trouve pas encore dans l'épître aux Galates. S'il est en tête de l'épître aux Romains, ce n'est pas sans que Paul en ait pesé la valeur et l'opportunité.

Tout le monde convient qu'il contient une antithèse avec la justice telle

(1) On pourra trouver dans la *Revue biblique*, 1914, p. 321 à 331, quelques indications sur les opinions récentes.

(2) C'est ce qu'il affirma vers la fin de sa vie, en 1545 : « *Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Paulum in epistola ad Romanos, sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum quod est cap. 1 :* iustitia Dei revelatur in illo. *Oderam enim vocabulum istud* Iustitia Dei, *quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia, ut vocant formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit.* » Préface de Luther à ses œuvres, dans DENIFLE, Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung, I, 2, Quellenbelege.

(3) C'est ce que le P. Denifle a pris la peine de démontrer en citant 66 auteurs occidentaux, imprimés ou manuscrits (*op. l.*).

que l'entendaient les Juifs. L'épître aux Romains elle-même développe l'antithèse de la Loi et de l'Évangile. Et cependant s. Paul a employé pour caractériser l'Évangile le terme de justice qui était un terme juif. Il a donc eu l'intention de s'emparer de ce qui faisait la force de ses adversaires. Toute la question est de savoir en quoi sa justice diffère de celle des Juifs et si l'antithèse va jusqu'à ne laisser aucun point commun.

1) Les Juifs regardaient comme justes ceux qui observaient la Loi. Dieu aussi les regardait comme justes et inscrivait leurs actions comme telles dans son livre, en attendant de reconnaître leur justice au dernier jour. Cette justice résultait donc des œuvres de la Loi. — Sur ce point l'antithèse est formelle. La justice de l'Évangile ne vient point des œuvres de la Loi.

2) Ayant acquis lui-même sa justice par des œuvres, le Juif pouvait dire « ma justice ». Sa justice était son bien propre, une justice humaine. — Antithèse de Paul : la justice de l'Évangile est la justice de Dieu, le chrétien ne peut pas dire : ma justice, issue de mes œuvres.

En résulte-t-il que la justice est complètement extérieure au chrétien, qu'il ne possède aucune justice?

C'est l'interprétation de Luther. L'homme est pécheur, il le demeure jusqu'au dernier jour, en dépit du baptême. Et cependant Dieu le déclare juste et le déclarera juste au dernier jour. Ce ne peut donc être qu'en vertu d'une fiction juridique. Dieu déclare juste le pécheur — sans cela il ne pourrait lui accorder de récompense — pourvu qu'il ait confiance que la justice du Christ lui sera imputée.

Il va sans dire que c'est un paradoxe de parler de justice dans ce cas. Paul a-t-il vraiment soutenu ce paradoxe? De cette façon l'antithèse serait absolue : au Juif fier de montrer à Dieu sa justice, Paul opposerait le chrétien dépourvu de toute justice. Mais alors le terme de juste devenait tout à fait impropre. Le Juif aurait pu se plaindre que Paul jouait sur les mots et prêtait au souverain Juge un subterfuge indigne de lui. Dans l'hypothèse luthérienne il suffirait que Dieu accorde le pardon à celui qui se confie au Christ. Pourquoi cette déclaration qu'il est juste, alors qu'il ne l'est pas? Est-ce pour tromper le diable ou pour répondre à ses accusations? Aucun moderne n'aurait songé à cette justice imputée s'il n'avait fallu expliquer et tirer à soi des termes de Paul. Mais Paul n'a-t-il pas considéré la justice de l'Évangile comme une réalité? Il faut bien avouer qu'il y a quelque chose de paradoxal à nommer justice un don de Dieu. Si s. Paul s'y est décidé, pour maintenir le grand principe du juste jugement, il devait du moins s'arrêter avant le point où la justice n'aurait été qu'une pure fiction. La justice vient de Dieu, elle est donnée gratuitement, mais elle est réelle. Elle est justice, parce que quelqu'un, et c'est Jésus-Christ, a répandu son sang, et que de cette façon Dieu se montre juste, même en pardonnant. Il y a incon-

testablement en cela une acceptation bienveillante de Dieu et un transfert initial de mérites, mais s'il y a manifestation de la justice de Dieu, activité de Dieu pour la justification des hommes, cette activité a un terme réel qui est la justice en eux. Si Paul a parlé en pareille matière de la justice de Dieu et non de sa miséricorde, c'est qu'il ne l'entendait pas d'un attribut purement divin. La justice qui juge, la miséricorde qui pardonne, sont des attributs divins. La justice qui sauve en pardonnant ne peut se nommer de ce nom que parce que son terme est la justice ne venant pas de l'homme, mais cependant pénétrant dans l'homme pour lui être acquise par la foi.

Cette justice a donc un double aspect, justice de Dieu, justice communiquée, — ni justice de Dieu seulement attribut, ni justice simplement humaine, — et c'est pour cela que l'exégèse des textes est difficile. Mais il n'y a aucune raison de nier de la justice, — non pas vindicative, mais agissant pour le salut, — ce que Paul dit de l'amour de Dieu pour nous, qu'il a été « répandu dans nos cœurs » (v, 2).

Les textes prouvent que telle est bien sa pensée.

Mettons hors de cause Rom. III, 5 où la δικαιοσύνη Θεοῦ doit s'entendre de la justice de Dieu au sens propre, comme l'attribut qu'il exerce au jugement. Dans les autres cas, la justice de Dieu, celle qui est révélée dans l'Évangile, est une activité de Dieu pour que les hommes soient justes et soient reconnus tels à son tribunal. C'est donc, en quelque manière, un attribut de Dieu. Dans Rom. I, 17, ce sens de justice appartenant à Dieu est suggéré par le parallélisme avec la colère de Dieu qui se révèle (I, 18), tout comme la justice. Des deux côtés il y a donc un attribut de Dieu, et la manifestation de cet attribut. Mais la manifestation de la colère n'est que le châtiment, tandis que la justice se manifeste par la foi. La foi des croyants est une marque que le salut est commencé; bien plus c'est un principe de vie. La justice de Dieu agit donc pour donner la vie.

Dans Rom. III, 21 et 22, la justice de Dieu se manifeste de nouveau par la foi, par la foi en Jésus-Christ; elle est destinée à ceux qui croient. Si cette pensée était encore obscure, elle serait expliquée très clairement par l'épître aux Philippiens (III, 9). S. Paul veut être trouvé dans le Christ, ne possédant point de justice propre, sa justice, celle qui vient de la Loi, mais la justice qu'on obtient par la foi au Christ, une justice qui vient de Dieu et qui est accordée à la foi. Des deux côtés nous avons cette même justice διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom.) ou Χριστοῦ (Phil.), si dans un cas elle est qualifiée θεοῦ (Rom.) et dans l'autre ἐκ θεοῦ, c'est donc que le génitif des Romains doit être entendu comme un génitif d'origine.

Dans les versets qui suivent, III, 25 et 26, la justice est assurément un attribut divin, puisque Dieu la montre. Mais en la montrant, il

l'exerce, et cet exercice a pour terme la justication. Il n'y a point ici de brusque changement dans le sens. Et précisément si l'on veut éviter ce changement, il faudra interpréter les vv. 25 et 26 dans le sens du v. 22, d'une justice de Dieu qui ne demeure pas extérieure par rapport au croyant. S'il n'en était ainsi, cette justice ne serait pas la justice : elle déclarerait juste celui qu'elle n'aurait pas rendu juste, car elle ne pouvait, dans la pensée de Paul, reconnaître juste celui qui n'aurait eu que sa justice propre.

Dans Rom. x, 3, δικαιοσύνη θεοῦ est répété deux fois, et, la seconde fois, Paul dit que les Juifs n'ont pas été soumis à la justice de Dieu. La justice de Dieu est donc un attribut. Sans doute, mais non pas un attribut qui constitue sa justice propre, le principe de ses jugements. C'est toujours la justice qui sauve, et qui pour cela vient de Dieu. Le texte de Philippiens (iii, 9) explique aussi celui-ci. Dans Rom. la justice propre est opposée à la justice de Dieu, dans Phil. « ma justice » à la justice qui vient de Dieu (ἐκ θεοῦ). Dire que les Juifs se sont opposés à la justice de Dieu, c'est dire qu'ils n'ont pas voulu la recevoir, car le Christ est pour tout croyant la fin de la Loi en vue de la justice (x, 4), une justice qui n'est pas celle de l'homme, mais celle que Dieu communique.

En d'autres termes « les gentils qui ne poursuivaient pas la justice, ont atteint la justice, je dis la justice qui vient de la foi; tandis qu'Israël poursuivant une loi de justice, n'est point parvenu à la Loi » (ix, 30 s.).

Si la justice de Dieu est communiquée au fidèle, il possède donc la justice. Ce n'est point « sa justice », ni une justice qui lui soit « propre », en ce sens qu'il l'ait acquise, mais enfin elle est à lui puisque Dieu la lui a donnée. Elle lui vient du Christ. La comparaison entre Adam et le Christ (v, 15-19) est décisive. Adam a transmis son péché; ses descendants sont donc constitués pécheurs. Les fidèles de Jésus-Christ sont constitués justes. Or chacun de ces éléments doit être traité selon sa valeur propre. Le péché n'est point une réalité, c'est un défaut qui conduit à la mort. La justice au contraire est un principe de vie. C'est un don : « ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront dans la vie » (v, 17). C'est par ce don positif que les fidèles sont « constitués justes » (v, 19), de façon que la grâce règne au moyen de la justice (v, 21). Et en fait ce règne est déjà commencé. Lorsque Paul dit que le règne de Dieu c'est la justice et la paix et la joie dans l'Esprit-Saint (xiv, 17), il suppose évidemment que la justice est l'apanage des chrétiens, comme la paix et la joie.

2. — ÊTRE JUSTIFIÉ, JUSTIFIER, JUSTIFICATION.

Puisque Paul reconnaît une justice, à la vérité une justice qui vient de Dieu, qui n'est pas acquise par les œuvres, mais communiquée par

lui, n'est-il pas vraisemblable qu'il a employé un verbe pour exprimer cette situation ? C'est la question du sens de δικαιοῦν, à l'actif et au passif.

Les verbes en όω ont le sens de rendre tel que l'indique leur racine. Ainsi δικαιόω devrait proprement signifier « rendre juste ». Ce sens ne se trouve pas dans le grec profane, et la raison en est assez naturelle. Quel que soit le sens de δίκαιος, qu'il exprime une disposition droite à l'égard des autres ou plus généralement une disposition générale à bien remplir ses devoirs, cette disposition ne s'impose pas du dehors, parce qu'elle est propre à la personne. On peut employer ὁσιόω dans le sens de purifier, mais pourvu qu'il soit question d'une purification extérieure. Chez les Grecs δικαιόω signifiait donc simplement regarder comme juste, comme convenable, trouver bon; et aussi rendre justice à quelqu'un ou le condamner. Le sens déclaratif large est le plus courant, mais le sens spécial de déclarer juste par un jugement est assez rare, et le mot se prête à de nombreuses combinaisons.

C'est aussi ce qu'on constate dans le grec de l'A. T., où il traduit des mots hébreux variés et avec des acceptions différentes. On ne l'a pas suffisamment constaté.

M. Feine (1) est un des rares auteurs qui aient pris la peine d'examiner les quarante-cinq cas de la Bible grecque, mais il voit beaucoup trop souvent le sens de déclarer juste, si bien que sur les onze cas du Siracide, dix lui paraissent avoir ce sens, ainsi que les cas où « être juste » en hébreu est traduit par δικαιοῦν à l'actif ou au passif. Nous allons voir combien les faits sont plus nuancés.

Le verbe δικαιοῦν traduit בחן Ez. xxi, 13 (18) ὅτι δεδικαίωται « c'est jugé »; cas obscur dont on ne peut rien tirer.

שפט au niph. I Regn. xii, 7, au sens de juger; cf. Ez. xliv, 24, où il y a double traduction.

ריב Mich. vii, 9; Is. i, 17, à l'actif les deux fois dans le sens de plaider pour quelqu'un.

Ces cas éliminés comme sans importance pour notre sujet, δικαιοῦν rend les thèmes hébreux צדק, זכה et, si l'on tient compte du Siracide hébreu, נקה et יפה.

Le thème צדק à la forme hiphil a le sens de déclarer juste. C'est une suite de cas parfaitement clairs, où δικαιοῦν est à l'actif : Ex. xxiii, 7; Dt. xxv, 1; II Regn. xv, 4 (avec une nuance); III Regn. viii, 32 = II Par. vi, 23; Ps. lxxxi (lxxxii), 3; Is. v, 23; l, 8; liii, 11. Dans tous ces cas il est question d'un véritable jugement; le juge prononce que telle partie a pour elle le droit, la justice, la raison. Comme il s'agit d'hommes faillibles, ils pourront donner raison à celui qui a tort; le cas est prévu (Ex. xxiii, 7; Is. v, 23), mais cela ne change pas le sens du verbe. En

(1) *Theologie des Neuen Testament*, 1910, p. 339-448.

aucun cas il ne signifie acquitter, ni condamner (comme dans le grec classique), mais seulement donner gain de cause en déclarant le bon droit. J'ai compris dans le groupe déclaratif Is. LIII, 11 que plusieurs critiques (*Benz*) donnent comme une preuve du sens causatif de rendre juste, parce que ce sens ne me paraît indiqué que par l'hébreu dont le grec peut s'être éloigné.

Cependant un de ces cas (Is. L, 8) contient une nuance très notable : ὅτι ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με· τίς ὁ κρινόμενός μοι; Ici en effet δικαιόω ne peut signifier précisément déclarer juste dans un jugement, mais soutenir la justice de quelqu'un, le défendre en vue du jugement.

Il n'y a pas non plus de difficulté pour la forme hithpaël de צדק, qui signifie se justifier soi-même devant un juge, Gen. XLIV, 16 (au pass.) et Sir. VII, 5, μὴ δικαιοῦ (hébr. תִּצְטַדֵּק) « n'essaye pas de te justifier, d'avoir raison » devant le roi.

La forme piël est rendue par l'actif Jer. III, 11; Ez. XVI, 51. 52, dans le sens de se montrer innocent, en comparaison d'un autre plus coupable (Jer.), ou d'innocenter une autre personne, à force d'être mauvais soi-même (Ez.). Ce n'est pas le juge qui prononce l'innocence (relative!) d'une des parties; c'est l'autre partie qui la fait ressortir. Ce n'est déjà plus le *sensus forensis* déclaratif. Le piël est rendu par le passif dans Job XXXIII, 32 : « Parle, car je désire te donner raison » de l'hébreu, devient : θέλω γὰρ δικαιωθῆναί σε, « parle, car je veux qu'on te donne raison ». Traduire comme M. Feine : « car je voudrais que tu fusses déclaré juste » comme une preuve que les Septante avaient en vue ordinairement le *sensus forensis*, c'est donner trop d'importance à Elihou qui n'est pas le juge officiel de la cause de Job.

Ce qui d'ailleurs nous autorise à traduire comme nous l'avons fait, c'est le cas très fréquent du passif signifiant simplement « être juste », qui est précisément le fait méconnu que nous voudrions mettre en lumière. C'est, croyons-nous, le cas presque toutes les fois que δικαιοῦσθαι traduit le qal hébreu צָדַק dont le sens incontestable est « être juste ». Voici les exemples :

Gen. XXXVIII, 26 δεδικαίωται Θαμὰρ ἢ ἐγώ « Thamar est plus juste que moi, a raison contre moi ».

Ps. XVIII (XIX), 10 τὰ κρίματα Κυρίου ἀληθινά, δεδικαιωμένα (צָדְקוּ) « les jugements du Seigneur sont conformes à la vérité et à la justice ».

Il n'y a aucune raison de penser que le grec a entendu changer le sens de l'hébreu.

Ps. L (LI), 4 ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου, passage d'autant plus important qu'il est cité par Paul (Rom. III, 4). On admet sans sourciller que le grec a changé le sens de l'hébreu, très limpide : « pour que tu aies raison dans tes paroles, pour que ta justice soit reconnue », afin

d'y introduire l'idée d'une comparution de Dieu au tribunal de sa créature, qui le « déclare juste » ! C'est là une idée choquante qu'il ne faudrait admettre que si elle était évidente. Mais le grec peut très bien se traduire : « afin que ta justice soit reconnue » sans qu'il soit fait état d'une sentence judiciaire. Cependant, à cause du second hémistiche (contresens en grec) nous admettons pour ce cas le *sensus forensis*.

Ps. CXLII (CXLIII), 2 οὐ δικαιωθήσεται... Le psalmiste demande à Dieu de ne pas le juger, non pas parce que personne n'est déclaré juste par lui, mais parce que personne n'est assez juste pour affronter son verdict : « aucun vivant ne paraîtra juste en ta présence ».

Is. XLIII, 9 καὶ δικαιωθήτωσαν « et qu'ils se justifient », qu'ils prouvent qu'ils ont raison.

Is. XLIII, 26 ἵνα δικαιωθῇς, parle donc « pour obtenir justice » et non pas « pour que tu sois déclaré juste », ce qui n'est pas le cas.

Dans Is. XLV, 25 (26) l'hébreu signifie : « en Iahvé obtiendra justice et se glorifiera toute la race d'Israël ». C'est un texte que Paul aurait pu citer pour montrer que l'A. T. connaissait la justice conférée. Le grec ἀπὸ κυρίου δικαιωθήσονται devrait donc signifier : « ils obtiendront justice du Seigneur » d'autant que le v. 24 (25) dit : δικαιοσύνη καὶ δόξα πρὸς αὐτὸν ἥξει. A tout le moins il n'est pas question de déclarer la justice d'Israël.

Dans Is. XLII, 21 « à cause de sa justice » est rendu ἵνα δικαιωθῇ. Le sens ne peut pourtant pas être : le Seigneur a voulu « être déclaré juste en justice », mais « montrer sa justice », ou simplement « agir avec justice ».

Dans tous les cas où l'hébreu a le qal de צדק, le sens déclaratif est étranger à l'hébreu. Avant de supposer qu'il a été introduit par le grec dans un contexte qui ne le comporte pas, il convient d'essayer une traduction plus conforme à l'hébreu; elle existe dans le sens d'être juste, montrer sa justice, obtenir justice (1), sans qu'il soit nécessaire de donner au passif de δικαιοῦν le sens d'être déclaré juste en justice.

Le sens déclaratif est encore plus nettement exclu quand δικαιοῦν rend זכה, au qal « être pur », au piël « purifier ».

Mich. VI, 11 εἰ δικαιωθήσεται « sera-t-il sans reproche ? » (qal).

Ps. LXXII (LXXIII), 13 est le seul exemple incontestable de l'A. T. pour le sens de « rendre pur » : ἄρα ματαίως ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου, זִכִּיתִי, Aq. ἐκαθάρισα, Sym. ἐκάθαρα, Théod. comme LXX ἐδικαίωσα.

Dans le Siracide, sur les onze cas, plusieurs répondent à un original hébreu connu : VII, 5 μὴ δικαιοῦ « ne te justifie pas toi-même », hithp. de צדק que nous avons déjà rencontré; X, 29 (32) τίς δικαιώσει, sens déclaratif très clair, comme les autres cas de l'hiphil de צדק; de même XLII, 2.

(1) Ez. XVI, 52, *primo loco* ne traduit pas le qal, mais le piël; ce cas rentre dans le même ordre que Ez. XVI, 52, *secundo loco*.

xiii, 22 (26) ἐδικαίωσαν répond à l'hiphil de יפה : « Ils ont déclaré beau ».

Mais voici deux cas qui confirment ce que nous avons dit du sens du passif, « être juste » ; c'est lorsque ce passif répond au niph. de נקה être innocent, impuni. Ainsi ix, 12 (17) ἕως ᾅδου οὐ μὴ δικαιωθῶσι et xxxiv (xxxi), 5 ὁ ἀγαπῶν χρυσίον οὐ δικαιωθήσεται, qu'on aurait si aisément traduit : « ne sera pas déclaré juste » sans l'évidence de l'hébreu, lequel exige : « ils ne seront pas, il ne sera pas sans reproche. »

Dans les autres cas l'hébreu fait défaut. D'après les deux exemples précédents, on est fort tenté de supposer נקה dans les cas qui sont tout à fait sur le même rythme : εἰ διὰ κενῆς ὤμοσεν οὐ δικαιωθήσεται (xxiii, 14) et οὐ δικαιωθήσεται κάπηλος (xxvi, 28) et probablement encore : οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι (i, 28). L'homme injuste et emporté ne saurait demeurer impuni, *car la fougue de la colère amène sa ruine*. L'analogie des cas où c'est le Seigneur qui est en scène (Ps. xviii et l) suggère le qal de צדק pour xviii, 1 κύριος μόνος δικαιωθήσεται « le Seigneur seul sera reconnu juste », mais sans passer en jugement.

On voit ce que vaut l'affirmation de M. Feine (p. 410) que sur onze cas du Siracide, dix signifient « déclarer juste » !

Il n'a même pas excepté xviii, 22 pour lequel nous n'osons proposer un équivalent hébreu : μὴ μείνῃς ἕως θανάτου δικαιωθῆναι, qui paraît signifier : « n'attends pas le moment de la mort pour te mettre en règle », ou d'une façon générale, ou, d'après le grec, en acquittant un vœu. De toute façon il faut soi-même se mettre en bon état, sans qu'il soit ici question d'une déclaration de justice.

Il reste dans l'A. T. des passages de Tobie (ms. sinaïtique) où δικαιοῦται a le sens d'appartenir selon le droit (vi, 12-13 ; xii, 4), antérieurement à la déclaration judiciaire.

Dans les additions d'Esther (x, 9 [12]) δικαιοῦν a incontestablement le sens de faire droit à, sauver : καὶ ἐμνήσθη ὁ θεὸς τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, καὶ ἐδικαίωσεν τὴν κληρονομίαν ἑαυτοῦ, cf. v. 6 [9], sans déclaration aucune (supposer צדק au piël?).

Ce qui précède est établi sur la Concordance des Septante d'après les principaux manuscrits. L'emploi du passif de δικαιοῦν comme traduisant le qal de צדק, dans le sens normal d'être juste, était sans doute plus fréquent dans les autres traductions. Voici les exemples colligés par Field :

Job x, 15 καὶ δικαιωθεὶς οὐκ ἀρῶ κεφαλήν (Aq.) « et si je suis juste, je ne lèverai pas la tête pour cela ». Job xxii, 3 ἵνα δικαιωθῇς (Sym.), traduisant : « Que tu sois juste ». Job xv, 14 καὶ ὅτι δικαιωθήσεται (Aq., Théod.), traduisant « pour qu'il soit juste ». Job ix, 15 ὅστις εἰ δικαιωθήσομαι traduisant : « Si j'ai pour moi la justice ».

Il faut donc choisir entre deux hypothèses : ou bien δικαιοῦσθαι signifiait couramment « être ou devenir juste », ou bien les traducteurs

grecs de tout acabit ont remplacé cette notion de justice par celle d'une justification prononcée dans un jugement positif.

L'Apocalypse de Baruch pose le même problème ou plutôt nous oblige à le résoudre dans le premier sens. Le texte syriaque est traduit du grec. Très souvent ce grec qui devait être δικαιωθῆναι représente simplement l'idée d'être juste. Voici des cas dans le latin traduit du syriaque (1) : XXI, 9 *eos qui peccant et eos qui iustificantur*... XXI, 11 *et si in tempore multi peccaverunt, etiam alii non pauci iustificati sunt*... 12 *extremum eorum qui peccaverunt, aut finem eorum qui iustificati sunt*... XXIV, 1 *peccata eorum qui peccaverunt... iustitia eorum qui iustificati sunt*... Aussitôt après, ce même passif indique qu'on devient juste : XXIV, 2 *videbis longanimitatem Excelsi... qui longanimis erat in omnes natos qui peccabant et iustificabantur*... Ce sont des pécheurs qui n'étaient sans doute pas déclarés justes, d'après la manière qu'on prête à Paul, mais qui devenaient justes. Sur les nations qui n'ont jamais pratiqué la justice, on dit : *iustificatae sunt,* cf. LXII, 7. On cherchait sa justice dans la loi, LI, 3 *etiam gloria eorum qui nunc iustificati sunt in lege mea,* c'est-à-dire qu'on devenait juste en la pratiquant.

Dans IV Esdr. XII, 7, le *iustificari* du latin doit signifier la même chose : *si inveni gratiam ante oculos tuos et si iustificatus sum apud te prae multis...;* les versions orientales indiquent plutôt la faveur de Dieu. En tout cas la comparaison « plus que d'autres » exclut une déclaration judiciaire en faveur d'Esdras, censé encore vivant.

On s'est appuyé pour le *sensus forensis* sur les Psaumes de Salomon. Mais il faudrait derechef admettre que le juif s'était fait une habitude de convoquer Dieu à son tribunal, ou plutôt qu'il s'érigeait en tribunal d'appel des jugements de Dieu.

Quand le verbe δικαιοῦν est à l'actif, c'est le fidèle qui reconnaît que les jugements de Dieu sont justes, de la justice qui leur est nécessairement propre, sans qu'il soit censé lui-même prononcer en appel, Ps. Sal. II, 16; III, 5; IV, 9; VIII, 7. 31. Dans deux cas le verbe est au passif, et, comme il s'agit de Dieu, il ne signifie pas que Dieu a été déclaré juste devant un tribunal, mais qu'il a été reconnu juste ou plutôt qu'il s'est montré juste : VIII, 27 ἐδικαιώθη ὁ θεὸς ἐν τοῖς κρίμασιν αὐτοῦ ἐν (probablement : *sur*) τοῖς ἔθνεσι τῆς γῆς. De même IX, 3 ἵνα δικαιωθῇς, ὁ θεός, ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου : les jugements de Dieu font ressortir sa justice.

(1) Ryssel et Charles dans leur traduction des apocryphes ont avec toute raison traduit le syriaque par « être juste ». Charles en a donné la raison : c'est que ce devait être le texte hébreu, traduit par δικαιοῦσθαι en grec. Seulement il faudrait en conclure que δικαιοῦσθαι ne signifiait pas « to be justified » (*Apocryphes*, p. 493), mais simplement « être juste ».

Il est tout à fait probable que ces deux passifs représentent צדק au qal. Nouvelle indication que « être » ou « se montrer juste » pouvait être rendu de cette façon. Dans les Testaments des XII Patriarches, Siméon VI, 1 ὅπως δικαιωθῶ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ὑμῶν « afin que je dégage ma responsabilité de votre péché » et Dan III, 3 δικαιοῖ τὰ πραχθέντα, l'âme « approuve les actes » du corps, étant elle-même mal disposée.

On voit combien il est peu exact de dire avec Sanday-Headlam que dans l'A. T. le mot a toujours ou presque toujours un sens forensique ou judiciaire. Cela est vrai de δικαιοῦν à l'actif, avec le sens de défendre, pour Is. L, 8. Quant au passif, on ne peut indiquer qu'un cas où le sens « être déclaré juste en justice » s'impose incontestablement (p. 125). Dans un très grand nombre de cas, le sens est bien plutôt intransitif que passif : être juste, devenir juste, se montrer juste, faire prévaloir son droit, être innocent, impuni. Si plusieurs fois il est dit de Dieu, ce ne peut être tout au plus que dans le sens d'être reconnu juste.

Si Dieu est le sujet du verbe actif, il va sans dire qu'il ne reconnaît ou déclare juste que celui qui l'est réellement. Nulle part un acquittement par grâce n'est exprimé par l'idée de rendre justice. L'usage des apocryphes comporte les mêmes nuances. Évidemment saint Paul devait tenir compte de l'usage reçu de son temps, mais on voit combien cet usage était flottant. Il lui était certes permis de se servir d'un mot très vague pour exprimer ses idées nouvelles. Et ce serait sans doute une autre exagération de penser qu'il lui a donné dès le premier emploi un sens précis, toujours le même. S'il aime les situations franches, il ne répugne pas non plus à l'emploi des nuances. D'après certains auteurs, on dirait que δικαιοῦν à l'actif et au passif doit nécessairement avoir le sens de déclarer juste ou de rendre juste.

Encore le terme de « déclarer » est-il trop spécial, puisqu'il se réfère à une décision solennelle. Les exégètes catholiques ne sont pas réduits à l'option entre le *sensus forensis* proprement dit et le don de la justice. Partout où le sens de « déclarer » est le plus vraisemblable, celui de « reconnaître » suffit, et il a l'avantage d'insister sur la justice objective, base du jugement. De plus il s'applique au cas où l'homme reconnaît la justice de Dieu sans être proprement son juge, et il s'applique dans le courant de la vie en dehors du jugement dernier.

Une première ligne de démarcation pour le sens de justifier serait donc bien placée entre le sens eschatologique proprement dit et les autres sens.

S'il s'agit du jugement dernier, Paul est d'accord avec les Juifs. Il sera rendu par Dieu, dans des assises solennelles. Dieu jugera avec justice. Le juste sera donc déclaré juste. Mais il est déjà difficile de distinguer les textes qui se rapportent à ce moment.

Holtzmann en reconnaît plus que Feine, qui en reconnaît plus que

Zahn. Voici la liste la plus complète : Rom. II, 13; III, 20 (= Gal. II, 16); III, 30; Gal. II, 17; III, 11 (= Rom. I, 17). 24; V, 5; I Cor. IV, 4; Rom. VIII, 30. 33. Je ne la discuterai pas dès à présent, pour éviter les répétitions.

De ces textes je ne retiens comme franchement eschatologique que Rom. II, 13. Dans ce cas le *sensus forensis* déclaratif ressort nettement du contexte. Mais aussi δικαιοῦσθαι y paraît *sine adiuncto,* sans que rien indique que la justification procède d'une disposition ou se fasse au moyen d'une disposition, ou qu'elle ait lieu « devant » Dieu.

Ce point acquis, a-t-on le droit d'étendre le *sensus forensis* à la situation du chrétien dont il est dit qu'il est justifié ou que Dieu le justifie? Autant la déclaration est à sa place au dernier jugement, autant elle serait étrange quand la justification est censée accomplie ici-bas. Sans doute Dieu est éternel et tout se passe sous son regard. Si quelqu'un est juste, il le sait, il le reconnaît; il le note sur ses tablettes s'il s'agit d'une action insigne (1). Mais pourquoi ferait-il une déclaration en justice? Les Juifs ne l'ont jamais prétendu. Ce ne serait donc pas pour se conformer à leurs idées que Paul aurait introduit cette déclaration de justice. L'a-t-il introduite dans un sens particulier? Nous pouvons demander qu'on précise ce sens. Si Dieu se prononce comme juge, il est absolument impossible qu'il déclare juste quelqu'un qui ne l'est pas. Le déclarer juste en lui imputant la justice d'autrui pourrait s'entendre, à la condition que cette justice lui soit vraiment appliquée. Sinon cela veut dire simplement que Dieu pardonne à une personne en faveur d'une autre. Mais alors que vient faire cette déclaration de justice? Dieu n'agirait plus comme juge, mais comme souverain. La formule « Dieu déclare juste l'impie » n'a plus de raison d'être, et d'autre part δικαιοῦν n'a pas le sens d'acquitter. Donc, s'il y a de la part de Dieu déclaration de justice, la justice propre étant exclue, — ce qui est le cas d'après les luthériens, — cela veut dire simplement qu'il tient pour justes ceux auxquels il a appliqué la justice de Jésus-Christ. Mais si Paul a pu, ce que personne ne nie, faire allusion à cette sorte de constatation divine, il a pu aussi faire allusion à l'application elle-même, soit de la part de Dieu qui concède, soit de la part de l'homme, qui entre à tout le moins dans un rapport nouveau avec Dieu. Comment savoir s'il s'agit de constatation ou d'application? A prendre les choses du côté de l'homme, c'est-à-dire au passif, si l'homme est tenu pour juste, c'est donc « par » Dieu, et, s'il devient juste, c'est « devant » Dieu. De plus, si l'homme est tenu pour juste, c'est par un acte de Dieu seul qui ne demande aucune collaboration de sa part; si donc il est justifié au moyen d'une disposition quelconque, le sens est qu'il devient

(1) *Jubilés*, XXX, 17.

juste grâce à cette disposition. Du côté de Dieu, c'est-à-dire à l'actif, il en sera de même quant au second cas; s'il justifie au moyen d'une disposition de l'homme, ce sera donc qu'il le rend juste par ce moyen. Si aucune disposition n'est indiquée, le sens demeurera indécis, et il faudra recourir à d'autres raisons pour le déterminer. C'est sous le bénéfice de ces observations et en tenant compte de ces critères, qu'on examinera les cas du passif et de l'actif.

Rom. III, 4 est une citation du Ps. LI, 6, qui a été examinée plus haut (p. 125).

Rom. III, 20 a une saveur eschatologique à cause du futur δικαιωθήσεται, mais c'est une citation libre du Ps. CXLIII, 2; le futur n'a guère qu'une valeur logique. Étant donné l'état du monde, les hommes doivent s'attendre à une condamnation, parce que personne ne sera en état d'établir sa justice « devant » Dieu : ἐνώπιον αὐτοῦ ne permet pas de traduire : « sera déclaré juste ». De même pour le οὐ δικαιωθήσεται de Gal. II, 16, quoique la citation soit moins complète.

Rom. III, 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως... on pourrait traduire le début : « tenus pour justes gratuitement par sa bonté », — mais comment cette déclaration (?) se fait-elle au moyen de la rédemption? puisque la rédemption joue le rôle d'une cause instrumentale, on s'attend à un résultat positif. Donc : « devenus actuellement justes », etc...

Rom. III, 28 confirme ce sens, car l'homme joue un rôle et la justification se produit par la foi : λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον... « nous estimons que l'homme devient juste par la foi », etc.

Rom. IV, 2 : « Si Abraham est devenu juste en suite de ses œuvres, il a sujet de se glorifier » ; parce que l'action personnelle est mise en relief; ou tout au plus : si Abraham a été reconnu juste.

Rom. V, 1 δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως. Les mots ἐκ πίστεως sont moins nets pour affirmer le rôle de la foi que διὰ πίστεως ou πίστει. Mais Paul a-t-il conçu le rôle de la foi de deux manières différentes? De toute façon, la foi est une disposition personnelle de celui qui a été justifié. « Reconnus justes en suite de la foi » est une traduction possible; mais « devenus justes (à un moment donné) en suite de la foi » est beaucoup plus naturel, surtout si au v. 2 τῇ πίστει est authentique (*Soden* sans crochets). La même idée reparaît plus loin (Rom. XIV, 17) dans un passage déjà cité, où la justice est une réalité avec la paix, comme ici.

Rom. V, 9 δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι. La causalité du sang rédempteur suggère un effet réel dans le fidèle. On concevrait que le fidèle fût tenu pour juste à cause du sang du Christ, mais s'il est pour ainsi dire trempé dans son sang, n'est-ce pas pour s'imbiber de sa justice?

Rom. VI, 7 ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Sens particulier.

Ni « déclaré juste », ni « devenu juste », mais « mis hors de cause ». C'est une comparaison avec ce qui se passe dans le monde profane, sans portée pour la théorie paulinienne de la justification. On peut comparer Testaments des XII Patriarches, Siméon vi, 1.

I Cor. iv, 4 οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, « je n'ai conscience de rien (de coupable), mais je ne me tiens pas pour juste à cause de cela », et non pas : « Mais je ne suis pas déclaré juste pour cela ».

I Cor. vi, 11 ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε... « mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés (vous êtes devenus saints), vous avez été justifiés (vous êtes devenus justes) »... Quoi de plus clair pour prouver que la justification n'est pas une déclaration extérieure distincte de la sanctification qui est intérieure?

Gal. ii, 16. Paul et les chrétiens poursuivent-ils une déclaration de justice ou la possession de la justice? ils savent qu'on ne devient pas juste à coup d'œuvres de la loi, mais par la foi (διὰ πίστεως); ils veulent donc devenir justes ἐκ πίστεως, ce qui marque bien que ἐκ πίστεως répond à la même idée que διὰ πίστεως.

Gal. ii, 17 continue la même idée. Ce que Paul cherche « dans le Christ », c'est la justice et non point une déclaration de justice.

Gal. iii, 11 οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ « personne ne peut établir sa justice *devant* Dieu » (à coup d'œuvres de la loi), et non pas « personne n'est déclaré juste *devant* Dieu », car c'est Dieu seul qui peut déclarer juste. Dans ce cas Paul eût écrit παρὰ τὸν θεόν.

Gal. iii, 24 ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν. Quoique le verbe indique le futur, ce n'est que relativement au temps où nous étions sous la loi, comparée à un pédagogue. Or ce temps est passé depuis l'avènement du Christ. La justification a donc eu lieu. Elle a eu lieu en suite de la foi. Le rôle de la foi, fût-ce comme simple condition, n'est pas favorable au sens déclaratif.

Gal. v, 5 est un des textes qu'on interprète le plus généralement dans le sens eschatologique (*Tobac, Lietzmann, Bousset*, etc.). C'est, je pense, à tort (avec *Lipsius, Cornely* etc.). Le v. 4 ne peut s'entendre que du temps présent et des efforts personnels des Juifs : κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε « vous avez été détachés du Christ, vous avez été déchus de la grâce (noter les aoristes), vous qui cherchez la justice dans la loi ». Les Judéo-chrétiens ne prétendaient pas être déclarés justes gratis, mais prétendaient acquérir la justice; ils y travaillaient dès ce moment ; δικαιοῦσθε, vous vous créez ou prétendez vous créer une justice légale. Il est vrai qu'à cet état Paul oppose l'espérance chrétienne : ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. Or attendre l'espérance ne signifie pas entretenir l'espérance, mais attendre ce qui est l'objet de l'espérance, puisque

l'espérance comme terme de l'attente ne peut être l'espérance subjective (cf. Tit. II, 13; Rom. VIII, 24; Col. I, 5). Cette espérance est déterminée par la justice. Si la justification peut être future, ouvrir les destinées éternelles, on ne peut le dire de la justice dans la doctrine de Paul. Au dernier jour, la justice est constatée, déclarée, mais non accordée. Ce n'est plus le moment. On ne doit donc pas traduire « l'espérance qui est la justice », mais « l'espérance qu'attend la justice » (déjà reçue). Il s'agit en effet d'un fidèle qui est en possession de l'esprit et qui agit ἐκ πίστεως. Ces derniers mots à eux seuls suggèrent déjà la justification, sinon comme acquise, du moins comme proche, et non comme renvoyée au dernier jour. Mais ἐν πνεύματι ne laisse pas de doute sur la justification antécédente au moment où l'espérance se développe (Rom. V, 1 ss.).

Tit. III, 7 est évident dans le sens d'une justice réelle.

I Tim. III, 16 se dit du Christ, et n'a rien à faire avec la justification.

On le voit, le passif n'exige jamais le sens déclaratif quand il s'agit de la justification, non point eschatologique, mais chrétienne. Le sens de devenir juste, par un don de Dieu évidemment, et dans le Christ, dans son sang, par sa rédemption, ce sens est souvent exigé et suffit toujours. D'autre part nous avons vu ce sens courant dans l'A. T. pour traduire l'intransitif צדק, et dans les apocryphes, surtout dans l'Apocalypse de Baruch. Cette concordance paraît tout à fait décisive, d'autant que Paul, admettant chez le fidèle une justice de Dieu communiquée, lui donnait ainsi une expression traditionnelle. Seulement, d'après sa doctrine, devenir juste, c'était, en réalité, être mis par grâce en possession de la justice.

Ce sens du passif nous autorise à chercher dans l'actif quelque chose de correspondant. L'actif, lui, ne comporte pas une solution moyenne, le sens instransitif étant naturellement exclu. Or δικαιοῦν dans l'A. T. signifie bien « déclarer juste ». Ce sera le sens de Paul, à moins qu'il n'ait changé le sens du mot en changeant l'aspect de la justice. Si Dieu la donne, pourquoi δικαιοῦν ne signifierait-il pas « rendre juste » comme tout autre verbe en όω signifie rendre tel ou tel, par exemple τυφλοῦν « rendre aveugle » ? Voyons les cas.

Rom. III, 26 εἰς τὸν εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ pourrait être entendu dans l'un ou dans l'autre sens, si la mention de la disposition du fidèle ne faisait pencher pour le sens de rendre juste. D'autant que tout près nous avons que ἐκ πίστεως est synonyme de διὰ πίστεως.

Rom. III, 30 ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει... ἐκ πίστεως... διὰ τῆς πίστεως. Le futur suggère un sens eschatologique, mais il est exclu par la causalité de la foi qui est plus à sa place dans le temps présent qu'au jour du jugement. Dieu justifiera donc chaque fois que l'occasion s'en présentera. Puis-

qu'il justifie au moyen de la foi, c'est donc pour aboutir à un effet réel dans l'âme, il rendra juste.

Rom. IV, 5, « justifier l'impie » ne peut être « déclarer juste l'impie ».

Rom. VIII, 30 (*bis*) ἐδικαίωσεν n'est point caractéristique en soi, mais doit être solutionné d'après les cas précédents, et le voisinage de ἐδόξασεν qui est certainement causatif. Donc « a rendu juste ».

Rom. VIII, 33 θεὸς ὁ δικαιῶν rappelle Is. L, 8, et peut être pris dans le même sens spécial de « défendre contre d'injustes accusations ». Dieu intervient, non pas au dernier jugement, mais chaque fois que cela est nécessaire. Ou plutôt : « C'est Dieu qui donne la justice, qui donc condamnerait? » Le sens déclaratif est exclu, parce que, après une déclaration de justice, l'hypothèse d'une condamnation ne peut même pas se présenter.

Gal. III, 8 ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, Dieu confère la justice aux nations en suite de leur foi. Ce passage ressemble à Rom. IX, 30, où les nations appréhendent la justice, ἔθνη δικαιοσύνην κατέλαβεν, et à Rom. V, 17, où les fidèles reçoivent le don de la justice.

Nous avons tenu à interpréter δικαιοῦν, à l'actif et au passif, en laissant à l'expression toute sa souplesse. Néanmoins, lorsque le terme est en contact avec l'idée de foi, le concept prend une physionomie très particulière, celui du don et de l'obtention de la justice : δικαιοῦν est le terme qui exprime l'action de Dieu que nous avons constatée à propos de δικαιοσύνη. Cette conclusion sera plus ferme si le nom d'action tiré de ce verbe admet la même signification. Δικαίωσις figure Rom. IV, 25 dans un contexte difficile, ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν « Jésus-Christ est ressuscité à cause de notre justification ». Or pourquoi Paul aurait-il parlé ici de la résurrection, si la justification n'était qu'une déclaration de justice? Elle résulterait bien plutôt de la mort de Jésus. La résurrection suggère l'idée de la vie. Et en effet, dans le second cas où figure δικαίωσις (Rom. X, 18) la justification est une justification de vie, c'est-à-dire qu'elle est un principe de vie. Suit le passage déjà cité sur les fidèles constitués dans la justice.

Concluons donc que tout ce que dit Paul de la justice de Dieu, de la justice donnée aux fidèles, de la justification, est parfaitement homogène si nous prenons le mot justifier dans le sens de conférer la justice. Évidemment, puisque les fidèles sont justes, Dieu les tient pour justes. Mais la première idée est la principale et la racine de l'autre. Dans le système du sens forensique, c'est tout au plus si la réalité de la justice résulte de la déclaration. Pour admettre un pareil renversement de l'ordre naturel, il faudrait une bien forte raison. On croit la trouver dans le sens eschatologique fondamental de la justification. Voyons encore.

3. — LE SENS ESCHATOLOGIQUE DE JUSTIFIER, JUSTIFICATION.

Tandis que M. Holtzmann (1) ne reconnaissait aux chrétiens qu'une justice dépourvue de réalité, la réalité étant réservée au jour du jugement, M. Titius (2), prenant une position diamétralement opposée, prétend que la sentence judiciaire de justification est déjà rendue en faveur de celui qui se convertit au christianisme. Au lieu que la justice soit renvoyée, c'est la déclaration qui est avancée; et la justification étant essentiellement une déclaration, est donc une notion empruntée aux fins dernières. Telle était déjà, d'après M. Tobac (3), la préoccupation de Paul quand il était encore pharisien : quel est donc « le moyen d'arriver à la justice et de s'attirer un jugement favorable du Messie? » (p. 2); et encore : « cette justification dans la théologie juive apparaît donc bien comme forensique et eschatologique; c'est le décret d'acquittement, d'admission à la vie dans le royaume messianique au jour du jugement final » (p. 14).

Assurément, le messianisme, d'après quelques Juifs, devait s'ouvrir par un certain jugement. C'est encore ce que suggèrent les images employées par saint Jean-Baptiste. Mais était-ce l'opinion des Pharisiens et de la majorité des Juifs? Dès le temps des Psaumes de Salomon (environ 40 ans avant Jésus-Christ) on distinguait le messianisme temporel et les fins dernières. Les apocalypses d'Esdras et de Baruch supposent cette distinction fondamentale. Le jugement de Dieu, après les temps messianiques, était dès lors vraiment le jugement final. C'est alors que serait rendue pour chacun la sentence de justification ou de condamnation. Et c'est cette conception qui avait déjà prévalu, qui allait prévaloir de plus en plus. Personne ne songeait à nier le jugement final, comprenant la déclaration de justice, la répartition du sort des justes et des méchants. On ne pouvait le transporter tout entier à l'entrée de la période messianique. A-t-on eu l'idée de le dédoubler pour ainsi dire, de placer à l'arrivée du Messie une ombre, une répétition du jugement général, une sentence d'admission aux biens messianiques? C'est ce dont je ne vois pas trace dans les textes. Le Messie devait faire régner la justice et donner aux justes un traitement de faveur, combattre les méchants et les exterminer. Mais son règne devait être bien plutôt une époque de rénovation et de restauration que la consécration d'un état antérieur. L'ancienne vue qui mettait sur la même perspective l'avènement du Messie et la consommation finale niait en réalité toute période

(1) *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, 1897, p. 121-143.
(2) *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit*, 1900, p. 153-218.
(3) *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908.

messianique temporelle distincte, si courte fût-elle : elle ne comportait qu'un jugement. Entre les deux il fallait opter. Paul ne pouvait emprunter à aucune des deux théories juives l'idée d'une déclaration de justice anticipée. Mais certains estiment que ce point devait résulter de ses vues eschatologiques.

Ce n'est pas le lieu de les exposer en détail. Certainement Paul a du Messianisme une idée beaucoup plus haute que les Pharisiens. Jésus, Fils de Dieu, est le consommateur de toutes choses. La vie chrétienne c'est déjà la vie éternelle commencée. Le don de l'Esprit qui accompagne la justification est un don d'infini. Cependant il a maintenu aussi nettement que les Pharisiens de son temps le jugement à venir. Seulement il l'attribue au Christ aussi bien qu'à Dieu : « Car nous tous il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps, selon ses œuvres, soit bien, soit mal » (II Cor. v, 10). C'est la doctrine constante de l'épître aux Romains (ii, 16; xiv, 10). C'est à ce moment que se placera naturellement la déclaration de justice (Rom. ii, 13). Mais parce qu'en ce moment le sens de déclaration est à sa place, faut-il conclure que δικαιοῦσθαι aura le même sens quand il s'agit d'un fait qui se place au début de la vie chrétienne? Ce serait confondre l'acquisition de la justice pour l'exercice de la justice, propre à la vie temporelle, et la déclaration, le jugement qui termine tout. La déclaration se comprend dans le système de Luther qui a du moins le mérite d'être logique. Puisque le fidèle n'a pas de justice, il faut bien que Dieu lui en attribue une, sinon comme juste juge, du moins comme souverain. Et cette déclaration luthérienne a les deux propriétés nécessaires à une déclaration divine; elle donne la certitude et elle est irrévocable, du moins tant que dure la foi.

Mais lorsqu'on reconnaît comme Titius la présence de la justice dans l'âme, d'une justice qui peut être augmentée et qui peut être perdue, sur quoi porte la déclaration de Dieu? Elle constate que le fidèle possède la justice, soit; nous admettons pleinement que cette constatation est possible et qu'elle a lieu. Mais elle se distingue de la déclaration finale parce qu'elle n'est pas promulguée de façon à donner la certitude, et parce qu'elle n'est pas définitive. Saint Paul sait qu'il n'est pas encore justifié dans ce sens; et s'il parle avec tant de confiance aux Romains de la certitude de leur salut en ce qui concerne l'assistance de Dieu, toutes ses exhortations indiquent assez que les chrétiens peuvent cesser d'être au Christ. Il serait inutile de s'étendre sur ce point qui n'est généralement pas contesté; on peut se reporter aux chapitres vi et viii de cette même épître aux Romains. Aussi M. Titius a-t-il pris soin de marquer ces différences entre la justification qui est l'union au Christ et la justification qui est la sentence de gloire. Mais ces différences sont précisément telles que la première justification, n'ayant plus le caractère d'une

sentence promulguée et définitive, n'est plus une sentence judiciaire divine. Par ailleurs l'idée de la justice possédée, reconnue, étant naturellement antérieure à l'idée de la justice consacrée par une sentence, pourquoi Paul aurait-il emprunté sa justification à la justification du dernier jour?

Titius (p. 159) en donne comme indice les futurs οἷς μέλλει λογίζεσθαι (Rom. v, 24), δικαιώσει (Rom. iii, 30), δίκαιοι κατασταθήσονται (Rom. v, 19) à propos de la première justification comme à propos de la seconde (Rom. ii, 13); elles sont donc dans la même perspective eschatologique. Mais vraiment ce n'est pas le cas. Paul parle de la première justification tantôt comme présente, tantôt comme passée; il peut aussi en parler au futur, car les chrétiens auxquels il s'adresse ne sont pas les derniers qui embrasseront le christianisme; ce n'est pas une raison pour confondre cette justification avec le jugement final.

Nous sommes bien d'accord avec Titius sur la richesse des dons que contient la justification. C'est dans cette vue que beaucoup de commentateurs catholiques ne voient dans les chapitres vi-viii de l'épître aux Romains que l'exposé des fruits de la justification. Mais ce n'est point une preuve que la première justification se confonde avec la sentence définitive. Cette plénitude vient de l'union au Christ. Le messianisme est une source de biens qui doivent être mis en œuvre par le chrétien avant d'être assurés dans la gloire. La justification est certainement une assurance de salut, δικαιωθέντες... σωθησόμεθα, mais qui n'empêche pas la comparution pour une instance suprême. La justice présente emporte avec elle son espérance : ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα (Gal. v, 5), espérance qui sera fortifiée par la patience et par l'épreuve (Rom. v, 4). Certes nous reconnaissons qu'il s'agit ici d'une opinion beaucoup moins contraire à la pensée de saint Paul que celle qui dépouille le chrétien de toute justice réelle. Car, dans un sens très vrai, cette justice est eschatologique, puisque le messianisme clôt les temps anciens et inaugure en quelque manière la vie éternelle. La nouvelle justice qui vient du Christ n'a rien de commun avec la justice qu'on cherchait dans la pratique de la loi. Mais elle ne dispense pas de la pratique des bonnes œuvres, puisque, chose étrange, l'Incarnation a pour résultat de nous permettre d'accomplir le précepte de la loi, τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου (Rom. viii, 4). Il y aurait donc imprudence à accuser trop son caractère définitif. Or qu'est-ce qu'une déclaration divine qui n'est ni connue avec certitude, ni définitive? Si on exclut ces conséquences, il n'y a vraiment qu'une raison de mettre les deux justifications sur la même ligne en perspective, c'est l'emploi du même mot. Mais ce serait une pétition de principe, car si les situations sont si différentes, on doit plutôt estimer que le mot a deux acceptions différentes.

Peut-on parler d'un sens eschatologique défini au temps de saint Paul? Assurément non, d'après les usages divers du mot δικαιοῦν que nous avons reconnus. La solution la plus probable est donc qu'il s'est servi d'un mot au sens ondoyant et divers, selon que l'exigeaient des situations différentes, et que par conséquent on ne peut affirmer le sens déclaratif en dehors du jugement dernier où il est en situation.

4. — COMMENT LA FOI CONCOURT A LA JUSTIFICATION.

Ce point passe pour le plus obscur de ceux qui touchent à la justification; il faudrait déjà bien des pages pour expliquer ce que Paul entend par la foi. Et cependant il semble que l'on n'est pas loin de s'accorder sur les choses. Si quelques luthériens maintiennent encore la foi qui n'est que la certitude d'être en grâce avec Dieu par les mérites de J.-C., le plus grand nombre des théologiens protestants insistent bien davantage sur le véritable concept de la foi d'après saint Paul. Ils y voient, comme les catholiques, une conviction de l'esprit. Il croit, celui qui adhère aux vérités annoncées dans l'Évangile.

Or personne ne regarde cette foi comme purement intellectuelle, puisque les vérités de la foi ne s'imposent pas directement à l'intelligence. Paul n'a pas examiné ce point, mais il ne pose jamais non plus le cas de l'homme qui croirait, sans tirer de sa foi aucune conséquence pratique. Celui qui croit à l'Évangile est en même temps celui qui désire l'embrasser. Parmi les vérités annoncées par l'Évangile figure la mort de Jésus-Christ, source de pardon pour tous les hommes, et par conséquent, pour celui qui croit comme Paul l'entend, la foi comprend le désir du pardon. Du côté de Dieu, il y a offrande du pardon, octroi de la justice nouvelle. Celui qui croit souhaite de recevoir cette justice. La foi n'est donc pas la justice; elle est plutôt une condition pour que la justice du Christ soit appliquée.

Et pourtant la foi ne saurait disparaître quand vient la justice. Elle ne cessera qu'au moment où commencera la vision. Elle est donc toujours dans l'homme le principe nécessaire à l'obtention de tous les biens messianiques, un vrai principe de vie dans le Christ (Gal. II, 20; II Cor. XIII, 5). A-t-elle pour cela changé de nature? Non, Paul ne le suggère par rien. Mais alors elle est principe d'espérance en même temps que l'Esprit (πνεύματι ἐκ πίστεως, Gal. V, 5), elle agit par la charité (Gal. V, 6). Dans ce sens elle suppose plutôt la justice, tout en conservant vis-à-vis d'elle sa situation de fondement et de principe.

Je n'insiste pas sur les preuves de cette doctrine, parce que je la crois très généralement reçue, je dis même par de nombreux protestants. Mais quel rôle exact joue la foi avant la justification, au moment

où elle n'est certainement ni la justice, ni équivalente à la justice, ni agissante par la charité?

Est-elle une condition *sine quâ non*, sans exercer aucune influence ur la justification? Est-elle au contraire une coopération de la part de l'homme?

Paul se sert de trois modes pour marquer le rapport de la foi à la justification. C'est d'abord ἐκ πίστεως, soit que l'homme soit justifié (Rom. v, 1; Gal. iii, 24), soit que Dieu justifie (Rom. iii, 30; Gal. iii, 8). Évidemment la foi est la part de l'homme. Si Dieu procède à la justification uniquement à la suite de ce fait que l'homme a la foi, il s'ensuit nécessairement que la foi est indispensable, et que c'est une préparation nécessaire. Si l'on a recours aux œuvres, point de justice; si l'on embrasse la foi, on est justifié. Je n'en conclurais pas que la foi soit une œuvre, du moins dans le sens de Paul, ni qu'elle ait droit à la justice, sans cela celle-ci ne serait pas gratuite, mais enfin une disposition de l'âme nécessaire est à tout le moins une condition qu'il faut remplir pour recevoir le don de Dieu. En tant que l'on est justifié ἐκ πίστεως, Paul semble bien dire que la justice sort de la foi, que la foi est en quelque façon la source de la justice.

Comme d'autre part cette justice est la justice de Dieu, la foi n'en sera pas la source véritable et première. Peut-être Paul veut-il dire simplement qu'on n'arrive pas à la justice sans passer par la foi, δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Rom. iii, 26). Dans ce texte important, la foi, sans cesser d'être subjective, vise cependant quelque chose d'extérieur, comme l'adhésion au christianisme. Étant opposée aux œuvres, qui sont extérieures, la foi est elle aussi envisagée du dehors. Tel se présente au nom des œuvres, tel se présente au nom de la foi. Je ne veux pas dire par là que la profession de foi soit déjà et toujours censée consacrée par une démarche extérieure comme le baptême, mais seulement que la préposition ἐκ montre la foi comme déjà acquise, de sorte qu'on puisse la considérer en elle-même comme existante, et condition utile pour recevoir d'autres dons (Rom. iii, 30; v, 1; Gal. iii, 8. 24).

Mais Paul dit aussi que Dieu justifie διὰ πίστεως (Rom. iii, 30) dans ce même passage où Dieu justifie ἐκ πίστεως. Διά avec le génitif indique encore plus nettement le rôle actif de la foi dans la justification. Dieu s'en sert. Aussi la justice sera-t-elle la justice au moyen de la foi, διὰ πίστεως (Rom. iii, 22; ix, 30). On ne trouve pas que l'homme soit justifié διὰ πίστεως au passif. Et c'est, si je ne me trompe, que l'idée est alors mieux exprimée par le datif : δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον (Rom. iii, 28), comme au contraire on ne trouve pas le datif avec le verbe actif justifier. Il y a là une nuance un peu subtile, mais réelle et qui ne s'explique bien qu'en mettant de côté le sens déclaratif, que nous avons reconnu (avec *Zahn*, *Prat*, etc.) incompatible avec la causalité de la foi. Sans

doute, d'après Paul, l'homme n'acquiert pas la justice par ses propres moyens, mais, s'il la reçoit, c'est donc qu'il l'acquiert. Il l'acquiert πίστει, qui marque l'action personnelle du sujet du verbe : cf. ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει (Rom. IV, 20), προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει (Rom. V, 2; cf. XI, 20; Phil. I, 27; II Tim. III, 10). Tandis que Dieu donne la justice διὰ πίστεως, au moyen de la foi qu'il trouve dans celui qui reçoit la justice.

L'expression πίστει est donc particulièrement forte pour désigner ce que l'homme fait de son côté et qui aboutit normalement à la demande du baptême. Le baptême consomme la justification : qui est justifié est censé avoir été baptisé (Rom. V, 1 ss.; I Cor. VI, 11).

On voit si la foi paulinienne est active, même avant la justification. On pourrait aisément la reconnaître dans le chapitre VI du Concile de Trente (Session VI) sur le mode de préparation des adultes à la justification.

Cette préparation comprend la foi intellectuelle, que nous sommes habitués à nommer spécialement la foi, mais aussi la crainte, l'espérance du pardon à cause du Christ, la contrition et le propos de recevoir le baptême. Si le Concile y ajoute un commencement d'amour de Dieu dont Paul ne parle pas expressément, c'est qu'il ne peut raisonnablement être absent du cœur de celui qui embrasse le christianisme. Dans le langage de Paul, la foi comprend tout cela, les théologiens catholiques en conviennent comme les protestants. Ces derniers sont donc contraints de reconnaître que la part du fidèle dans la justification est dessinée par le Concile selon la doctrine même de Paul, dont Luther s'est éloigné. Seulement ils croient prendre leur revanche en glorifiant Luther d'avoir dit que la foi seule joue un rôle dans la justification. Alors ce n'est plus qu'une question de mots. Le Concile a dit anathème *Si quis dixerit, sola fide impium iustificari,* mais il a eu soin d'ajouter *ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi.* La foi purement intellectuelle ne suffit pas; il fallait le dire, et, d'après les termes de la théologie, cela condamnait la proposition : justifié « par la foi *seule* »; mais, en constatant la nécessité d'autres dispositions, le Concile se conformait à la pensée de saint Paul, car tout cela est compris pour lui dans la foi. Dira-t-on qu'alors la justification n'est plus gratuite? Mais on ne peut le reprocher au Concile puisqu'il met en tête de tout l'appel de Dieu et sa grâce qui prévient, qui excite et qui aide, pas plus qu'à saint Paul qui regarde la foi comme un don de Dieu, et non seulement la foi principe de vie dans le Christ, mais la foi qui adhère à l'Évangile, prêché dans la vertu de Dieu et l'Esprit-Saint (I Thess. I, 4 s.).

Cette action très réelle de la foi constatée, faut-il la nommer cause

instrumentale de la justification? Cette expression agrée au P. Prat (II, 350), et elle peut sans doute être acceptée; mais le Concile ne l'a pas employée de la foi et l'a réservée pour le baptême. Et il serait peut-être préférable de s'en tenir là. La justification se produit à un moment déterminé, normalement au moyen du baptême qui est aussi un acte très concret.

Cela est moins net pour la foi. On ne peut nommer cause instrumentale l'*habitus* de foi intellectuelle qui ne suffit pas. Quant aux actes préparatoires qui sont requis et compris par Paul sous le nom de foi, ils sont pour la plupart sans connexion immédiate avec la justification; le dernier, celui qui demande le baptême et s'exerce en le recevant, a, moins que le baptême, le caractère d'un signe sensible et par conséquent moins le caractère d'un instrument.

Mais ce qui importe bien davantage, c'est de constater avec le P. Prat que ce n'est pas la foi qui justifie, c'est Dieu qui justifie par la foi (II, p. 350). Le terme de foi justifiante risque d'introduire de la confusion. Si le Concile l'a employé (can. 12), c'est pour rejeter la foi justifiante telle que Luther l'entendait.

La justification est donc, d'après Paul, le don de la justice fait par Dieu à celui qui a cru, demandé et reçu le baptême. Elle a dans sa pensée le caractère d'un commencement. Il admet très bien que l'on progresse dans la voie où l'on est entré, que la vie se développe, et, dans ce sens, il eût pu parler avec le Concile de *magis iustificari.* Cependant il ne l'a pas fait. Il n'a parlé de justification que dans le sens de première justification. Et c'est pourquoi, à partir du ch. VI de l'épître aux Romains, sinon dès le ch. V, la justification se range dans le plan du passé. C'est un argument sur lequel insistent les partisans du sens déclaratif. Si la justification est au passé tandis que la sanctification entre en scène et se développe, c'est donc que la justification a le caractère d'une déclaration tandis que la sanctification procède d'un principe intérieur. Nous avons renvoyé cet argument jusqu'à cet endroit parce que l'intervention de la foi et du baptême dans la justification permet de comprendre ce qu'il prouve et ce qu'il ne prouve pas. Il prouve bien que la justification est un acte initial. Il est vrai que si la sainteté ou l'Esprit est donné et progresse, on peut en dire autant de la justice. Mais nous ne songeons pas à nier que l'idée de justice implique un rapport extérieur plus directement que celle de sainteté. Il est de la nature d'un rapport extérieur qu'il soit établi extérieurement, constaté une fois pour toutes. On ne grandit en justice qu'autant que la justice est identifiée à la sainteté, à la vie intérieure, à l'Esprit donné, à la grâce reçue. Mais la justice en tant qu'elle marque la restitution des rapports souhaitables entre Dieu et l'homme se rétablit et ne change plus à moins que les rapports ne soient rompus de

nouveau. Voilà pourquoi la justification est, plus que la sanctification, liée à l'acte extérieur du baptême. La foi qui y dispose a son point décisif au moment où les bons rapports sont rétablis. Ils sont rétablis, il est vrai, par le don de la justice qui sera désormais active pour le bien. Mais ce progrès, s'il peut être qualifié par « devenir plus juste », ne peut se traduire simplement par devenir juste, recevoir la justice. Paul a tout simplement tenu compte de cette différence, mais cette distinction ne prouve pas que la justice soit déclarative. L'idée de vie suppose bien un commencement, mais elle comporte naturellement une suite; le passage du péché à la justice s'opère en une fois. On pourra donc ranger les chapitres VI-VIII de l'épître aux Romains sous la rubrique : fruits de la justification. Mais j'aimerais mieux les qualifier : la vie chrétienne après la justification, sans donner pour cela à la justification un sens déclaratif. Même comme infusion de la grâce elle marque un moment précis.

*
* *

On a beaucoup reproché aux Pères du Concile de Trente de n'avoir pas pratiqué l'exégèse historique. Il est sûr que, dans leur chapitre de la justification, ils ont moins procédé à la critique historique de saint Paul qu'à la détermination des points de foi relatifs à la justification individuelle. Faut-il rappeler qu'ils n'avaient pas autre chose à faire, puisque l'hérésie de Luther les avait amenés précisément sur ce terrain? Mais je voudrais qu'à l'occasion du quatrième centenaire de ce commentaire de l'Épître aux Romains qui fut le point de départ du protestantisme (1515), un critique très au courant des fluctuations de la pensée de Luther les mît une fois de plus en regard de la doctrine du Concile, si ferme, si lucide, si respectueuse de la grâce, si soucieuse de sauvegarder le libre arbitre. On verrait d'un côté une exégèse arbitraire, hypnotisée par certains mots comme la « foi (seule) », le « compter comme justice », et fermant les yeux à l'évidence de la doctrine paulinienne; de l'autre côté une synthèse théologique qui, avec quelques nuances dans les termes, et beaucoup de précisions en plus, est cependant l'interprétation critiquement correcte de la pensée de saint Paul. Lorsque le Concile de Trente a parlé de la *iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit,... iustitiam in nobis recipientes,* il a retenu la formule constante de la tradition, formule qui rendait bien la pensée de saint Paul.

CHAPITRE VI

[1] Que dirons-nous donc? Faut-il que nous demeurions dans le

Chapitres vi-viii. — Deuxième section de la partie dogmatique : La vie chrétienne.

D'après la partition que nous avons adoptée (cf. sur ch. v), c'est une nouvelle section qui s'ouvre ici. La justification et la sanctification sont le don de la justice de Dieu et l'exercice de cette justice. Mais, comme terme, la justification regarde le passé plus que l'avenir; c'est le sceau du pardon, la justice par la foi a détruit le péché en nous. Et cependant le péché menace encore. Autant qu'auparavant il occupe la scène. Mort au péché, le chrétien doit se soustraire complètement à ses influences et à ses entreprises. Il le peut, car il a trouvé dans le baptême le principe d'une vie nouvelle : cette vie, c'est le service de Dieu remplaçant l'esclavage du péché (vi, 1-23).

Dans le conflit qui s'engage, la Loi ne servirait de rien; sous son empire, le péché imposait sa loi; c'est donc bien à la grâce seule qu'il faut demander le salut (vii, 1-25). Il ne restait plus qu'à décrire les merveilleux effets de la grâce ou de l'Esprit-Saint dans l'âme des fidèles (viii, 1-39).

Chapitre vi. — Vie dans le Christ, service de Dieu.

Dans cette section, le chapitre vi compose une partie distincte, qui se divise elle-même en deux péricopes. La première pose le principe de la mort au péché et de la vie au Christ dans le baptême (1-11); la seconde exhorte le chrétien à embrasser généreusement les exigences morales qui sont la suite de sa rénovation (12-23).

vi, 1-11. Le chrétien, mort et ressuscité avec le Christ dans le baptême, ne vit plus et ne doit plus vivre au péché, mais a Dieu.

S'il y a quelque chose de plus beau que la justification par la foi, œuvre de la bonté de Dieu, c'est la vie dans le Christ pour Dieu.

Paul était d'autant plus soucieux de traiter ce sujet que sa théorie de la justification sans les œuvres pouvait être mal interprétée, et regardée comme ouvrant la porte à une sorte d'indifférence pour la morale, ou même comme une invitation à pécher pour que la grâce de Dieu abonde. C'est par cette

péché, pour que la grâce abonde? [2] Loin de là! Nous qui sommes

objection, sous sa forme la plus crue, qu'il amène les développements qu'il se proposait de donner. Le chrétien demeurera-t-il dans le péché? Loin de là, car il est mort au péché, et vit d'une vie nouvelle en Jésus-Christ.

L'objection, au v. 1, est suivie de la réponse au v. 2 qui n'est encore que négative : nous ne pouvons plus vivre au péché. Suit une considération spéculative, 3-11, et une exhortation, 12-14. La considération spéculative est à trois degrés, marqués par une allusion à ce que les chrétiens sans doute n'ignorent pas (v. 3), à ce qu'ils pénètrent sûrement (γινώσκοντες v. 6), à ce dont ils doivent prendre conscience (λογίζεσθε v. 11). Ce qu'ils n'ignorent pas, c'est que le baptême nous associe à la mort et à la résurrection du Christ (3-5); ce qu'ils pénètrent sûrement, c'est que cette mort est une mort au péché, que cette vie de la résurrection est une vie dans le Christ pour Dieu (6-10), et c'est de cela même qu'ils doivent bien prendre conscience (v. 11), comme conclusion de tout ce qui précède. L'exhortation (12-14) est une transition qui appartient plutôt à la péricope suivante. Les fidèles ne doivent donc ni servir le péché, ni faire de leurs membres des armes à son service, mais au contraire se mettre au service de Dieu. L'issue du combat sera favorable, et ce qui écartera définitivement le règne du péché, ce sera précisément celui de la grâce.

1) ἐπιμένωμεν, subjonctif délibératif parfaitement en situation; ἐπιμένομεν et ἐπιμενοῦμεν sont des corrections. — L'objection n'est pas purement académique. Paul sait qu'on calomnie sa doctrine (III, 8). On lui reprochait d'enseigner qu'il faut faire le mal pour amener le bien! Mais ne prête-t-il pas le flanc, en disant que Dieu lui-même a donné la Loi afin que le péché augmente (v, 20)? Il n'y a qu'à entrer dans les vues du Tout-Puissant, à pécher pour lui donner le plaisir et l'honneur de pardonner! — D'après Cornely, la conclusion vaudrait pour le temps de la Loi, mais ne vaut pas, maintenant que la situation est changée. Il paraît cependant impossible que Paul ait admis, pour un temps quelconque, une morale aussi relâchée. Seulement il n'a à se préoccuper que de la nouvelle économie. Le même Cornely entend par ἡ ἁμαρτία le péché originel, comme v, 20. Mais comment peut-il être question de *demeurer* dans le péché originel après la justification? C'est, d'après Cornely, parce qu'en continuant à pécher, on cède à la concupiscence issue du péché originel. Ces subtilités ne sont pas dans la pensée de l'objectant. Le péché est ici presque un principe du mal; on demeure dans le péché quand, sans tenir compte du pardon de Dieu, on garde un genre de vie qui comporte des péchés. — ἡ χάρις n'est pas précisément la grâce sanctifiante, mais la bonté de Dieu qui pardonne, ayant précisément cet effet que nous nommons la grâce sanctifiante.

Dans *Vg.* lire *permaneamus* avec *D d e,* au lieu de *permanebimus* = ἐπιμενοῦμεν.

2) Paul suppose donc que les chrétiens savent qu'ils sont morts au péché, et d'ailleurs il va l'expliquer. Nous nous considérons comme ayant rompu avec le péché aussi radicalement qu'on rompt par la mort; dès lors comment

morts au péché, comment vivrions-nous encore en lui? [3] Ou bien ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en le Christ Jésus nous avons été baptisés en sa mort?

[4] Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême, [pour nous unir] à sa mort, afin que, comme le Christ a été ressuscité des

aurions-nous l'idée de vivre au péché, de continuer à pécher? Évidemment le péché n'est pas un principe de vie; toute comparaison cloche. L'opposition entre le péché et le Christ suppose précisément que c'est en le Christ qu'est la vie. — Soden lit ζήσωμεν au lieu de ζήσομεν, parce qu'il ne tient pas assez compte des meilleurs mss.

Dans la Vg. *qui enim* dans le sens *de quippe qui.*

3) Paul suppose que les chrétiens savent ce qu'il va dire, mais cette tournure n'empêche pas qu'il ait conscience d'enseigner une vérité qui n'a pas été suffisamment approfondie. Le baptême nous conduit au Christ pour lui être unis, et cette union commence par l'union à sa mort. Paul ne dit jamais que nous naissons avec le Christ, que nous sommes baptisés avec lui (*Corn.*). C'est que pour vivre avec le Christ nous devons d'abord mourir au péché, et nous mourons au péché en nous unissant à la mort du Christ qui en délivre. C'est notre vrai point de départ, celui où nous revêtons le Christ (Gal. III, 27). Dès lors nous sommes crucifiés avec lui (v. 6; Gal. II, 20), morts avec lui (II Tim. II, 11), ensevelis avec lui (v. 4; Col. II, 12), vivifiés et ressuscités avec lui (Eph. II, 5 s.; Col. II, 13), vivants avec lui (v. 8; II Tim. II, 12), ses cohéritiers (VIII, 17); glorifiés avec lui (VIII, 17), assis avec lui dans le ciel (Eph. II, 6), régnant avec lui (II Tim. II, 12). Le baptême était une image de la mort, parce qu'on était complètement plongé dans l'eau; quand on sortait de l'eau, on venait à une nouvelle existence. Rien ne prouve que la formule baptismale ait indiqué l'union au Christ. Les chrétiens savaient qu'en se plongeant dans l'eau ils se plongeaient dans le Christ, et spécialement dans sa mort. Déjà dans s. Paul, βαπτισθῆναι, c'est avoir reçu le baptême. Le P. Prat (II, 398) suppose qu'ici, *en raison du contexte,* le mot doit être pris au sens primitif d'être plongé. Mais cela n'est pas nécessaire, il suffit que ce sens primitif n'ait pas été perdu de vue pour que le symbolisme ait été compris. Les anciens protestants ne voyaient dans l'union qu'un symbole; de nombreux critiques reconnaissent aujourd'hui dans les expressions de Paul une union, mystique sans doute, mais très réelle avec le Christ (voir la note qui suit cette péricope).

Vg. *an* à corriger en *aut; in Christo Jesu — in Christum Jesum; in morte — in mortem eius.* La traduction latine par l'ablatif *Christo* a gêné l'exégèse de ce passage. Par exemple les trois sens de s. Thomas pour *in Christo Jesu, secundum institutionem Jesu, per invocationem Jesu, in quadam conformitate ad Christum,* ne rendent pas toute la force de l'expression, qui marque une tendance vers le Christ pour lui être uni.

4) Lire οὖν et non pas γάρ, qui ne se trouve dans aucun ms. grec, mais est seulement représenté par *d r Vg., pes., Orig., Cyrille d'Al.* (*Soden*). Γάρ signi-

morts par la gloire de son Père, nous marchions nous aussi dans une vie nouvelle. [5] Si en effet nous lui avons été unis pour croître avec lui par l'image de sa mort, nous le serons aussi quant à la

fierait : nous sommes morts, puisque nous avons été ensevelis; preuve *a posteriori* par trop évidente. Avec οὖν il s'agit d'une conséquence facile à tirer : étant morts, nous avons été ensevelis. L'immersion totale donne l'impression d'une mise au tombeau. C'est peut-être dans ce sentiment qu'aujourd'hui encore de nombreux pèlerins grecs et russes vont prendre un bain dans le Jourdain le jour de l'Épiphanie, enveloppés dans des peignoirs en toile qu'ils remportent pour leur servir de suaires après la mort. — Il est très naturel de joindre εἰς τὸν θάνατον avec βαπτίσματος, d'autant que l'ensevelissement ne conduit pas à la mort (*Corn.*, *Lips.* etc.), mais alors c'est une répétition du v. 3. On peut préférer la construction plus difficile avec συνετάφημεν, parce que l'idée de Paul est que le baptême, qu'il soit considéré comme une mort ou comme une sépulture, produit la mort au péché (SH.). Thomas : *corporaliter aliquis prius moritur, et postea sepelitur* (c'est l'objection); *sed spiritualiter sepultura baptismi causat mortem peccati.* Ce doit être la pensée du traducteur latin, qui cette fois a mis *in mortem.* Mais le baptême n'est pas seulement une immersion; il est aussi une émersion, qui rappelle la résurrection du Christ. Le Christ a été ressuscité διὰ τῆς δόξης τοῦ Πατρός, la résurrection étant ordinairement attribuée à la vertu du Père (IV, 24; II Cor. XIII, 4; Eph. I, 19 s.; Col. II, 12), cette vertu est ici nommée gloire, *id est per virtutem Patris, ex qua ipse Pater glorificatur* (*Thomas*); cf. Jo. XI, 23, à propos de la résurrection de Lazare : ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ.

Le parallélisme strict eût amené : afin que nous ressuscitions aussi. Mais Paul, pensant toujours au péché, revient à l'antithèse du v. 2, et dépasse pour ainsi dire la résurrection symbolique pour arriver aussitôt à la pratique de la vie nouvelle (cf. Gal. V, 16).

Dans la *Vg.*, au lieu de *enim,* lire *igitur;* au lieu de *surrexit,* lire *suscitatus est* (*Corn.*).

5) D'après beaucoup d'anciens (*Tert.*, *Chrys.*, *Euth.*, *Thomas*) et quelques modernes (*Lietz.*), Paul fait ici allusion à la résurrection glorieuse future. On insiste sur ce que dans le second membre, Paul ne répète pas τῷ ὁμοιώματι, il faut donc entendre σύμφυτοι τῆς ἀναστάσεως, participants à la résurrection d'une façon réelle, et dans l'avenir, ἐσόμεθα. Cette pensée est juste en elle-même, mais, dans toute cette péricope, Paul n'a en vue que la vie actuelle des chrétiens. Le mot γάρ indique bien que loin de passer à une nouvelle idée, il revient à la résurrection qu'il avait supposée accomplie, pour confirmer ce qu'il vient de dire. Il admet sans hésiter que le baptême opère une véritable résurrection mystique (Col. II, 12; Eph. II, 5 s.). C'est de celle-là qu'il parle ici. — σύμφυτοι se dit de choses qui ont grandi ensemble, surtout des plantes. Le terme est assez vague, et indique la participation à la même destinée qui, s'il s'agit des plantes, peut aller jusqu'à l'union par la greffe. Théophr. (*De caus. plant.* V, v, 2) : σύμφυτον γὰρ πᾶν τὸ ζῶν τῷ ζῶντι, καὶ μάλιστα

résurrection, 6 sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus

ὁμογενές, ὅταν ἀφελκωθῇ, καὶ γένηται μία φύσις. Peut-être saint Paul a-t-il pensé à la greffe, mais il ne l'a pas dit; cependant *complantati* ne dit pas assez; ce serait (*cum aliquo*) *complantati coaluimus*. L'idée, tout le monde en convient, est que nous sommes, par le baptême, unis au Christ d'une façon mystique, de façon à éprouver les effets de sa mort et de sa résurrection. Mais on se demande quelle est la construction grammaticale? D'après les uns, il faut sous-entendre ἐν Χριστῷ et prendre τῷ ὁμοιώματι comme un datif instrumental (*Corn.*, *Jülicher* etc.), d'autres font de τῷ ὁμοιώματι le régime de σύμφυτοι : *id est si in nobis assumamus similitudinem mortis eius, ut ei incorporemur* (*Thomas*). Dans les deux opinions (si l'on exclut la résurrection glorieuse) il faut suppléer τῷ ὁμοιώματι avant τῆς ἀναστάσεως. Le premier mode rend mieux le sens; le second est plus rapproché du texte; il faut choisir entre une construction elliptique et une alliance de mots obscure : « associés [au Christ] par la ressemblance de sa mort » etc., ou « associés à la ressemblance de sa mort ». On préfère le premier mode comme plus naturel et plus clair.

ἐσόμεθα, futur objecté par les partisans de la résurrection glorieuse, peut s'expliquer soit dans le sens d'une conclusion logique : « quiconque est brave sera récompensé », soit en prenant l'association à la résurrection, moins comme à un acte déjà accompli dans le baptême, que comme à une pratique de vie ressuscitée qui s'impose au chrétien; et en effet la pensée continue dans ce sens au v. 6.

Dans la Vg. *complantati* (*consati*, Tert. *Res.* 47) est en somme plus conforme à σύμφυτοι que *instititii* (*Érasme*) qui tranche dans le sens de greffe. *Simul* est à remplacer par *sed* (*Tert.*, *Aug.*), ou par *sic* (*Aug.*) ou par *ita* (*Tert.*).

6) Par γινώσκοντες, Paul ne fait pas appel comme au v. 3 aux connaissances spéculatives des chrétiens, mais les invite à réfléchir : « prenant conscience de ce fait ». « Le vieil homme » est un mot propre à Paul (Eph. IV, 22; Col. III, 9), et probablement forgé par lui, mais qui correspond bien à l'idée du Maître sur la nécessité de ne pas mêler le nouveau et l'ancien (Mt. IX, 16; Mc. II, 21; Lc. V, 36). Le vieil homme est celui qui était sous la domination du péché et exposé à la colère. Il a été crucifié avec le Christ (cf. Gal. II, 20), c'est-à-dire qu'il est mort avec lui de cette mort douloureuse par laquelle le Christ a détruit le domaine du péché. Son corps qui était alors un corps de péché, c'est-à-dire adonné au péché, doit être réduit à l'impuissance (καταργηθῇ) comme tel.

Des deux propositions finales, ἵνα et τοῦ μηκέτι δουλεύειν, la seconde est celle qui marque le plus énergiquement la finalité. Le but à atteindre, ce qui fait l'objet de toute la péricope, c'est que nous ne servions plus le péché, considéré comme une personne. Lui vit donc toujours; ce n'est donc pas lui qui a été détruit en personne ou crucifié, c'est notre corps à nous en tant qu'assujetti au péché. Étant crucifié et donc mort, il ne peut plus être sous l'empire de personne, comme le prouvera le v. 7. Il y a quelque chose de changé en

les esclaves du péché; [7] car quiconque est mort est déclaré absous du péché. [8] Or si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons

nous, et, à ce point de vue, les anciens n'avaient pas tort de voir ici un des effets du baptême, la destruction du péché. Mais il serait contre la pensée de Paul d'entendre le corps du péché de l'ensemble des péchés (*ipsa congeries malorum operum,* Thom.); et il s'en expliquera (v. 12. 13; cf. Col. II, 11) encore plus clairement. τῆς ἁμαρτίας est donc un génitif d'appartenance, comme VII, 24, τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου.

Lire *ut ultra* avec WW. au lieu de *et ultra* (*Vg.-Clém.*).

7) Ce verset a été interprété de bien des manières selon le sens qu'on donne à ἀποθανών et à δεδικαίωται, mais on peut dire que le sens du second mot est déterminé par celui du premier. D'après s. Basile, s. Thomas etc., il s'agit de la mort mystique et de la justification. Thom. : *qui enim mortuus est, peccato scilicet per baptismum, iustificatus est a peccato; id est, remissis peccatis translatus est in statum iustitiae.* Ce sens a été repris par Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 103, qui insiste seulement sur le caractère volontaire de cette mort, ni naturelle, ni seulement symbolique, mais réelle par le passage de l'injustice à la justice, qui toutes deux ont leur réalité dans l'homme. Cornely objecte que Paul ne traite pas ici de la rémission des péchés, mais de l'affranchissement de la servitude du péché; et l'argument est bon, parce que δεδικαίωται ne peut se traduire « être affranchi ». De plus le sens de mort mystique, avec γάρ atténué, ne serait guère qu'une tautologie après ce qui précède; si Paul eût voulu en faire une conclusion, il eût écrit οὖν et non γάρ. — Si γάρ a son sens propre, il indique la raison pour laquelle la mort mystique est une mort au péché. Cette raison doit être tirée d'un ordre différent, de l'ordre naturel qui sert de base à la comparaison. Le mot ἀποθανών étant général, on n'a pas à supposer une exécution capitale qui expierait le péché. Il s'agit donc d'un axiome général. Quand un coupable est mort, fût-il en prison et la procédure commencée, on le déclare net de tout crime (*Chrys.* et ses disciples). Cependant δικαιοῦσθαι ne doit pas s'entendre d'une déclaration de justice, mais d'une mise hors de cause, la procédure est supprimée, comme pour un non-lieu. La même idée se trouve I Pet. IV, 1 : ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας, et une idée analogue dans *b. Chabbath,* 30[a]; 151[a]; *Nidda,* 61 : « quand un homme est mort, il est libéré de la Loi et des commandements » (cité par *Delitzsch*). Si la mort naturelle affranchit l'homme de sa dette envers le péché, il doit en être de même de la mort mystique. Seulement on est étonné que Paul ait donné cette raison un peu triviale, au lieu de dire que la mort mystique nous délivre de la servitude du péché, parce qu'elle est une union à la mort du Christ qui a vaincu le péché. La raison est sans doute qu'il a voulu s'appuyer sur un principe très général, applicable même au Christ, car il va nous dire que le Christ lui-même, d'une certaine façon, a payé par la mort la dette qu'il avait contractée envers le péché.

8) Le v. 5 avait parlé de l'union à la mort et à la résurrection du Christ. Dans les vv. 6 et 7 Paul a insisté sur la mort, il passe maintenant à la vie

que nous vivrons avec lui, [9] sachant que le Christ ressuscité des morts ne meurt plus, la mort n'a plus d'empire sur lui. [10] Car sa mort fut une mort au péché une fois pour toutes; mais sa vie est une vie pour Dieu.

[11] Vous de même, regardez-vous comme morts au péché, mais vivants pour Dieu dans le Christ Jésus.

(*Lips.*, *Corn.*). Il s'agit de la vie nouvelle du chrétien, non de la résurrection future. Il est vrai que cette dernière n'est pas absente de la perspective, et qu'elle est très spécialement un objet de foi, mais πιστεύομεν a ici le sens de avoir confiance (*Corn.*), et le v. 11 montre bien que Paul a toujours en vue la rénovation morale. La vie spirituelle dans le Christ est commencée; c'est, de sa nature, une vie éternelle, puisqu'elle est à l'image de la vie ressuscitée du Christ, ou plutôt unie à celle du Christ, συνζήσομεν, plus fort que *simul vivemus*.

Dans Vg. *simul* est inutile. Le traducteur a sans doute pensé que *vivemus cum* ne rendait pas assez συνζήσομεν. *Cum illo* (*Tert.* etc.) serait plus conforme au grec que *cum Christo*. *Convivere cum* ne dirait rien de plus.

9) Le Christ ressuscité ne meurt plus, la mort n'a plus d'empire sur lui. La résurrection du Christ n'est pas un simple miracle, comme celle de Lazare, mais une entrée dans la gloire. Aussi bien le Christ n'était assujetti à la mort qu'à cause du péché qui avait fait entrer la mort dans le monde.

Les corrections de WW. *surgens a mortuis* pour *resurgens ex mortuis* (*Vg.-Clém.*) ne suffisent pas à rendre le texte grec. Il faudrait : *suscitatus ex mortuis*. Lire *dominatur* au lieu de *dominabitur*.

10) On est d'accord que ὅ est un relatif à l'accusatif : τὸν θάνατον ὃν ἀπέθανε (*Euth.*), et que la virgule doit précéder τῇ ἁμαρτίᾳ. — ἐφάπαξ « une fois pour toutes » ne fait pas difficulté. Mais comment le Christ est-il mort au péché? Je ne sais ce que veut dire le P. Prat (I, 311 s.) en traduisant que le Christ est mort « par le péché ». D'après le contexte, il n'est pas non plus question de l'expiation de nos péchés. Le péché régnait et avait le droit d'infliger à tous la mort. Le Christ, en s'incarnant, a accepté de subir cette loi, mais, en lui infligeant la mort, le péché a épuisé son droit. Dans I Pet. III, 18, on lit Χριστὸς ἅπαξ περὶ τῶν ἁμαρτίων ἀπέθανεν, mais Paul, en employant le datif, comme pour ζῇ τῷ θεῷ, a marqué une sorte d'appartenance du Christ envers le péché, appartenance dont il est désormais affranchi, ayant payé sa dette par sa mort. Cela paraîtrait un blasphème, si ce n'était expliqué par Paul lui-même II Cor. x, 21 : τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν. D'ailleurs entre la mort et la vie il y a cette différence que la mort a affranchi le Christ de l'obligation qu'il avait contractée pour nous, tandis qu'il vit toujours pour Dieu et en Dieu.

Le *Vg.* doit être ponctuée comme le grec : *quod enim mortuus est, peccato* etc. (*WW.*).

11) Le Christ en partageant si étroitement notre destinée, nous autorise à raisonner de nous comme de lui. L'exhortation proprement dite ne commence

qu'au v. 12, mais elle est préparée par une considération que Paul recommande aux chrétiens, λογίζεσθε étant à l'impératif (presque tous) et non à l'indicatif (*Lips.*). Avant le baptême, les hommes, à la différence du Christ, avaient à mourir personnellement au péché, car ils vivaient, eux, pour le péché; mais cette mort est accomplie par le baptême, les chrétiens doivent se le dire, et se regarder aussi comme désormais vivant pour Dieu, *dans le Christ Jésus.*

Soden a mis dans le texte, même sans crochets, τῷ Κυρίῳ ἡμῶν. La *Vg.-Clém.* a aussi *domino nostro*. Mais l'addition est rayée par WW., et n'appartient sûrement pas à *Vg.* ni probablement au texte grec authentique.

Note sur le baptême. — La péricope Rom. vi, 1-11 est la plus importante de celles où Paul a parlé du baptême chrétien. L'Église a toujours vu dans son texte l'indication d'un sacrement, c'est-à-dire d'un signe sensible ou symbole, mais qui opère ce qu'il signifie, *ex opere operato*. Dans le protestantisme on a longtemps affirmé que Paul ne parle que d'un symbole. C'est encore l'opinion de Clemen (*Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum,* p. 34 ss.), de Kühl (Commentaire *ad h. l.*). Clemen admet que les textes de Paul, pris isolément, *peuvent* avoir le sens sacramentel, mais ils ne l'ont pas en réalité, car l'idée d'un sacrement s'accorde mal avec la justification par la foi. C'est la foi qui justifie, c'est par la foi qu'on s'unit à la mort et à la résurrection du Christ; le baptême n'est qu'un symbole de ces faits. C'est aussi l'opinion de Kühl; même si l'union au Christ devait être regardée comme réelle, elle ne découlerait pas du baptême. C'était le principe de Luther que le baptême signifiait seulement le transfert juridique de l'affranchissement du péché par la mort de Jésus.

Mais aujourd'hui l'opinion dominante de beaucoup parmi les critiques indépendants du protestantisme, c'est que Paul avait en vue un véritable sacrement, opérant par lui-même. On peut citer Holtzmann (*Theologie,* II, 179), et de plus en plus nettement, Heitmüller (*Taufe und Abendmahl bei Paulus,* 9 ss.), Lietzmann (Commentaire), Schweitzer (*op. l.* 162), Bousset (*Kyrios Christos,* 146). Seulement, pour plusieurs, sacramentel est synonyme de magique, et tous ne consentent pas à attribuer à Paul une conception magique des sacrements qui serait empruntée aux mystères païens, comme le fait Reitzenstein (*Die hellenistischen Mysterienreligionen,* 77 ss.). D'après Lietzmann, par exemple, la conséquence logique de l'effet sacramentel eût été de garantir absolument la vie éternelle, quelle que soit la moralité des actions subséquentes. C'était en vertu de ce principe que certains Corinthiens se faisaient baptiser pour les morts (I Cor. xv, 29) et que les Thessaloniciens s'étonnaient qu'on mourût après le baptême

(I Thess. IV, 13 s.). Paul admettait comme eux un changement réel dans la nature, opéré par le baptême, mais son sens pratique l'emportant, au lieu de tirer des conclusions de l'ordre physique, il exhortait à mener une vie nouvelle, renvoyant à plus tard la véritable résurrection (v, 5, d'après son interprétation). Paul cependant a évité de dire que le chrétien pouvait retomber dans la mort du péché; il espère le triomphe. Sa théorie est donc peu conséquente avec elle-même; il a trouvé une pratique d'initiation avec des effets magiques reconnus, qu'il a accordée tant bien que mal avec sa doctrine de la justification par la foi.

La théorie nouvelle, même adoucie sous cette forme, est une réaction exagérée contre le symbolisme luthérien; elle confond magique et sacramentel.

Le principe de la magie est que le semblable opère le semblable. Par exemple en versant de l'eau on attire la pluie; en perçant une statuette de cire, on amène la mort de la personne qu'elle représente. C'est une sorte d'action naturelle, mise en mouvement par la volonté de l'homme; quand le rite est accompli, ce qu'il signifie s'opère nécessairement dans la nature. L'homme impose ainsi sa volonté, même aux dieux. Si le rite est censé institué par le dieu, ce n'est plus de la magie pure.

Dans le sacrement chrétien, il y a aussi une certaine proportion entre le signe et l'effet produit, avec une relation nécessaire, mais en vertu d'une institution divine et pour produire un effet surnaturel. Or, quoi qu'il en soit de certains fidèles de Corinthe et de Thessalonique, Paul n'attachait évidemment pas au baptême une efficacité nécessaire dans l'ordre naturel. Il ne pensait pas que la nature fût changée, que l'homme fût devenu immortel, ni que ses actions fussent indifférentes (I Cor. x, 1-12), puisqu'il part du baptême pour exhorter les baptisés à une vie nouvelle. S'il n'a pas dit son sentiment sur le baptême pour les morts, ce n'est pas une raison de croire qu'il l'ait approuvé. Il est bien vrai qu'il attribue au baptême une action réelle, mais une action mystique, qui fait de l'homme assujetti au péché un homme affranchi de la vie du péché, associé, d'une façon secrète, d'abord à la mort, puis à la résurrection du Christ; que cette mort ne soit pas naturelle, cela est assez évident, la résurrection ne l'est pas non plus. Ces effets admirables, découlant de l'union au Christ, sont au-dessus de l'ordre de la nature; la cause l'est donc aussi. Le baptême est pour Paul précisément ce qu'entend l'Église, avec son effet réel, sacramentel, mais nullement magique.

Mais il est très vrai, comme en conviennent Schweitzer, Lietzmann, Bousset, Clemen, Kühl, que cet effet du baptême n'est point une conséquence de la justification par la foi. On peut dire dans ce sens que Paul n'aurait point abouti par une conclusion logique de cette justifica-

tion au sacrement de baptême. Il l'a trouvé institué, déjà entendu comme institution sacramentelle, et tel qu'il l'a expliqué lui-même. Il nous dit en effet que les fidèles en connaissaient le symbolisme. Cependant ce n'est pas celui qui se présente le premier à l'esprit. Comme signe sensible, le baptême est un bain; on emploie l'eau pour laver, nettoyer, purifier; d'où l'on pouvait conclure très naturellement, par symbolisme, au nettoyage de l'âme, purifiée de ses péchés. Paul n'ignore pas ce symbolisme (I Cor. vi, 11; Eph. v, 26; Tit. iii, 5), mais ce n'est pas celui qu'il présente ici. Schweitzer a pensé que, résolu à trouver dans le baptême l'union au Christ souffrant et ressuscité, il a créé lui-même un symbolisme peu naturel. Mais c'est aller contre l'affirmation assez claire de Paul (v. 3). Donc, avant lui, l'Église primitive regardait le baptême comme une union au Christ mort et ressuscité; en d'autres termes, le baptême était déjà un rite d'initiation, car il est de la nature du rite d'initiation d'unir au dieu, au culte duquel on est initié.

Si donc on objecte que ce symbolisme n'est pas aussi expressif que celui de la purification, on peut le concéder. Précisément parce qu'il ne s'agit pas d'un rite magique, où la ressemblance opère par elle-même, il n'est pas nécessaire que le rite en action soit comme une traduction complète des effets qu'il produit. Le sacrement est un don de Dieu de l'ordre surnaturel qui opère plus que la nature ne peut signifier, et c'est même pour cela que la forme est unie à la matière, pour suppléer en quelque façon à ce que l'action aurait d'obscur sans les paroles. Même avec la forme, le sacrement donne plus qu'il ne représente. Le pur symbolisme était celui de la rémission des péchés. Mais le baptême était une démarche qui associait au groupe des chrétiens, et dans l'union au Christ. Puisqu'il s'agissait à la fois d'union au Christ et de rémission des péchés, c'était donc une union au Christ souffrant et ressuscité. L'idée d'une nouvelle naissance n'a été signalée par Paul que plus tard (Tit. iii, 5) et celle d'une illumination n'a été bien dégagée qu'après les apôtres. Nous avons vu par le commentaire que l'immersion et l'émersion représentent assez bien le chrétien mort et ressuscité, mais peut-être l'union dans le baptême au Christ souffrant et ressuscité a-t-elle été comprise des fidèles avant même qu'ils aient perçu le rapport sensible du rite et de l'effet.

Nous n'avons pas ici à remonter plus haut pour rechercher les origines du baptême chrétien. Le symbolisme de l'ablution des péchés se retrouve ailleurs, mais on n'a rien indiqué qui rappelle dans les mystères l'union par le baptême à un dieu mort et ressuscité.

Et quant aux scrupules de Clemen et de Kühl qui se demandent comment l'effet sacramentel du baptême se concilie avec la justification par la foi, M. Loisy y a très bien répondu : « Le même esprit qui a ressuscité Jésus ressuscite le fidèle, et c'est dans l'acte même de l'ini-

12 Que le péché ne règne donc pas dans votre corps mortel, de

tiation par le baptême que se réalise la justification par la foi, parce que le fidèle voit alors par la foi réalisées mystiquement en lui la mort et la résurrection du Christ divin. La justification par la foi n'est pas conçue indépendamment du rite qui est le symbole même de la foi dont il s'agit : la question de savoir si Dieu justifie le chrétien pour sa foi, sans égard au symbole, ne se pose même pas, car c'est dans le symbole que se détermine la foi du chrétien au Christ rédempteur, et c'est dans le symbole, c'est dans le baptême que le croyant apparaît aux yeux de Dieu même comme identifié au Christ en qui et par qui est mort le péché. Parlant justification avec les Juifs, et comme les Juifs, et contre eux, lorsqu'il oppose le salut chrétien à la conception juive, toute juridique, du salut par l'observation exacte de la Loi, Paul semble rattacher le salut à la foi seule; mais, quand il parle christianisme aux chrétiens, il envisage en elle-même l'économie du salut et il montre la foi recevant dans le baptême et par le baptême la justification et le don de l'esprit qui est la vie du Christ dans le croyant » (*L'initiation chrétienne,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1914, p. 198 s.). Il ne se peut rien dire de plus fort pour donner à la justification son véritable caractère, à l'encontre des théories protestantes. Pour être complètement exact il faut cependant distinguer plus nettement que ne fait M. Loisy entre le symbole et le fait du baptême. Son argument décisif est que la foi ne se peut concevoir sans l'adhésion au symbole, et il est certain que normalement cette adhésion se réalise au baptême. Mais il faut réserver le cas où la foi parfaite devancerait le baptême, et le cas où le baptême ne pourrait être administré. Dans ces cas les termes de Paul qui « semble attacher le salut à la foi seule » autorisent en effet à penser que dès lors la justification est acquise. Mais l'harmonie demeure entre l'effet de la foi et l'effet du baptême, parce que le désir du baptême est toujours nécessairement inclus dans cette foi. C'est aussi la doctrine de l'Église qui a donc bien embrassé dans sa théologie toutes les modalités de la doctrine de s. Paul : le baptême reste efficace et nécessaire sans être cependant indispensable en fait à la justification, sacrement et non rite magique.

12-23. Le service du péché et le service de Dieu.

Jusqu'à présent Paul s'est servi de termes si forts, l'idéal qu'il décrit est si élevé, que les chrétiens auraient pu se croire transportés dans une sphère où ils eussent été préservés du péché par le seul fait de leur union au Christ, sans que rien puisse les faire déchoir de cette vie nouvelle et déjà ressuscitée. Cependant, déjà au v. 6, il avait indiqué qu'on était exposé à servir de

façon que vous obéissiez à ses convoitises, [13] et ne mettez pas vos membres au service du péché comme des armes d'injustice, mais mettez-vous au service de Dieu comme vivants, de morts que vous étiez, et mettez vos membres au service de Dieu comme des

nouveau le péché, toujours menaçant à l'horizon. Maintenant il exhorte les fidèles à ne pas retomber sous son joug, au risque de devenir même les instruments de son règne.

Le péché, d'après *s. Augustin, Cornely,* est la concupiscence qui demeure après que le péché originel a été effacé. C'est une transposition théologique exacte, mais avec une précision qui n'est pas dans le texte. Le péché est toujours cette même entité personnifiée, qui est entrée dans le monde avec le péché d'Adam, qui a régné, et qui veut régner encore.

12) D'après les Grecs, Paul dit βασιλεύειν non τυραννεύειν, δεικνύων ὅτι ἑκόντων βασιλεύει, καὶ οὐκ ἀπὸ τῆς οἰκείας δυναμέως, ἀλλ' ἀπὸ τῆς τῶν βασιλευομένων ῥαθυμίας (*Euth.*). Le tyran impose son pouvoir de force, le roi ne peut établir son pouvoir que du consentement de ceux qui l'acceptent. C'est un peu subtil.

Le règne du péché est acquis quand il s'établit sur l'âme, lorsqu'elle obéit aux mauvais désirs en y cédant. Mais c'est ordinairement par le corps que viennent les tentations du nouveau converti. L'esprit qui s'est donné à Dieu dans le Christ garderait sa ferveur, si le corps, qui a été un corps de péché, n'était encore enclin à ses anciennes habitudes. Paul le nomme un corps mortel, pour rappeler que malgré l'état mystique de résurrection le corps n'a pas changé de nature; il a encore son entraînement vers la volupté, la mollesse, le désir des richesses pour satisfaire ses passions. Obéir à ces concupiscences serait se soumettre au règne du péché; c'est ainsi que jadis Dieu, pour punir les hommes, les a livrés aux désirs de leurs cœurs (I, 24), désirs que Paul nomme ailleurs les désirs de la chair (Gal. V, 16; Eph. II, 3). S. Thomas : *obedire enim per consensum mentis concupiscentiis peccati, est peccatum regnare in nobis.* Donc l'obéissance aux concupiscences ne marque pas la fin poursuivie par le péché (*Lips.*), mais plutôt le moyen dont il se sert, en d'autres termes εἰς τό avec l'infinitif n'a pas le sens final. Les Latins ont compris les concupiscences du péché, *eius, sc. peccati,* contre-sens favorable à l'idée qu'il s'agit ici du péché originel. Il est plus juste de dire que le *fomes* survivant au péché originel, et exprimé par les désirs du corps (αὐτοῦ masc., ἁμαρτία fém.), est comme un point de départ pour le règne du péché personnifié.

13) L'opposition du prés. παριστάνετε et de l'aor. παραστήσατε est voulue. L'aoriste étant un temps historique qui note un fait dans son accomplissement transitoire, παραστήσατε signifie : « donnez-vous maintenant une bonne fois », et μηδὲ παριστάνετε « ne vous laissez pas aller dans les occasions à faire... ».

— ὅπλα en grec peut signifier « instruments », mais dans le N. T. il s'agit toujours d'armes, et c'est le sens ici, où il s'agit d'un règne à étendre. Dans les cités antiques, le premier soin du simple particulier devenu le maître,

armes de justice, [14] car le péché n'aura plus d'empire sur vous : en effet vous n'êtes pas sous la loi, mais sous la grâce.

[15] Quoi donc ? Faut-il que nous péchions, parce que nous ne sommes

était de prendre des gardes du corps armés pour soutenir sa domination. Ainsi le péché souhaiterait que les membres du corps fussent des armes à sa disposition, des armes destinées à faire prévaloir l'injustice dans l'homme qui est lui-même l'enjeu et le théâtre du combat. Et en effet la perpétration extérieure du péché achève d'établir le règne du péché.

— ἀδικία ne marque pas l'injustice proprement dite, à l'égard du prochain; le mot a été choisi, par opposition à δικαιοσύνη, dans le sens vague de I, 18. — ὡσεί non pas « comme si vous étiez », mais « étant, comme vous l'êtes ». — Cette fois les armes sont des armes de justice, c'est-à-dire de sainteté, qui s'emploient d'une manière sainte (dans les deux cas, génit. de qualité) au service de Dieu.

14) ἁμαρτία, quoique sans art., est toujours le même péché personnifié; c'est même pour cela qu'il peut se passer d'article, comme νόμος, χάρις.

κυριεύσει ne peut exprimer une certitude qui serait contre l'esprit de l'exhortation, mais une espérance très confiante. Le premier γάρ n'est pas très expressif, mais le second donne bien la raison de cette espérance. Cette raison serait très énigmatique si elle n'avait son explication d'avance, dans v, 20. La Loi n'est d'aucun secours dans la lutte contre le péché : tout au contraire; mais vous n'êtes plus sous le régime de la Loi, vous êtes sous le régime de la grâce, qui règne pour vous conduire à la vie éternelle. Cette petite phrase est placée là comme une pierre d'attente pour des explications ultérieures, mais surtout elle ferme la péricope par une sorte d'*inclusio*. Le v. 1 demandait insolemment s'il fallait donc demeurer dans le péché, pour que la grâce abonde; Paul conclut maintenant que bien au contraire le péché sera vaincu parce qu'on est sous le régime de la grâce.

Tout ce passage renferme d'utiles enseignements pour la direction des convertis. La réforme des habitudes extérieures importe beaucoup à leur perfection. Il faut que les sens qui les ont entraînés au péché subissent une discipline sévère, et le plus sûr garant qu'ils ne se laisseront pas aller insensiblement à servir d'instruments au péché, c'est de les mettre résolument au service de Dieu par des actions saintes et charitables.

15) L'objection rappelle celle du v. 1, mais la forme en est réglée chacune des deux fois par la considération qui précède. Dans le premier cas, on se demandait s'il fallait rester dans le péché, afin que la grâce abonde davantage et sans doute aussi se manifeste plus ouvertement. Réponse : non, car nous avons déjà en fait quitté le péché par le baptême et même nous avons commencé une nouvelle vie, qui est sous la grâce, v. 15. D'où la seconde objection : que risquerions-nous à pécher encore, puisque nous sommes sous la grâce; serait-ce même pécher, puisque nous ne sommes plus sous la Loi? Les initiés sont souvent enclins à exagérer les avantages de l'initiation. Devenus les intimes du dieu, sinon divinisés, ils peuvent tout se permettre.

pas sous la loi, mais sous la grâce? Loin de là! [16] Ne savez-vous pas que si vous vous êtes donnés à quelqu'un comme esclaves pour [lui] obéir, vous êtes esclaves de celui auquel vous obéissez, soit du peché, pour la mort, soit de l'obéissance, pour la justice? [17] Or grâces à Dieu, de ce qu'ayant été esclaves du péché, vous avez obéi de [tout] cœur à la règle de doctrine à laquelle vous avez été

Si quelque chrétien avait partagé cette grossière erreur morale de certains païens, Paul se chargerait de le rappeler à la vérité. On sait que la doctrine de Luther sur la foi et la justice imputée a produit plus d'un désordre moral.

WW. ont cru devoir lire *peccavimus* au lieu de *peccabimus* (*Vg.-Clém.*). La leçon *peccavimus* est, paraît-il, celle du beaucoup plus grand nombre des mss. Elle est antérieure à la *Vg.* (*e g Ambrst.* [commentaire]), mais il serait bien étonnant qu'elle ait été adoptée par Jérôme; elle n'a d'appui en grec que F G (ἡμαρτήσαμεν) qui sont notoirement latinisants. Il faudrait donc conserver *peccabimus* qui rend assez bien le subjonctif délibératif (ou écrire : *peccemus*), quand bien même il serait prouvé que la tradition hiéronymienne contenait ce non-sens occasionné par la prononciation du *b* par *v*.

16) Le stoïcien regardait lui aussi comme un esclavage et le pire de tous (*Épict.* IV, 1, 173 : δοῦλος ἐν δούλοις) d'obéir aux passions; mais le sage était libre. Pour s. Paul, l'alternative est d'obéir au péché, personnifié comme toujours, ou d'obéir à Dieu. Sa mystique d'union au Christ n'empêche pas que l'homme demeure vis-à-vis de Dieu un serviteur. Ce point supposé, il rappelle aux Romains ce qu'ils savent bien (parallélisme avec v. 3), que lorsqu'on se donne à un maître, c'est pour recevoir ses ordres et les exécuter fidèlement. ᾧ ὑπακούετε, au lieu de αὐτοῦ, insiste sur l'idée d'obéissance. Or on ne peut servir deux maîtres; il faut opter. Si l'on se met au service du péché, il conduit à la mort, mort qui est à la fois la mort temporelle et la mort éternelle. L'autre maître devrait être Dieu, et c'est bien lui qui est en cause (v. 22); mais, d'abord, pour opposer au péché une valeur morale du même ordre, Paul dit « l'obéissance », qui est, bien entendu, l'obéissance à Dieu, vertu que le Christ a pratiquée (v, 19), de façon à mettre la justice à la place du péché, qui est une désobéissance (παρακοή v, 19). De même que le péché mène à la mort, l'obéissance produit la justice. Paul ne dit pas encore la vie éternelle, tant il est préoccupé de donner une leçon de morale actuelle. Ici « justice » signifie sainteté, vertu pratiquée, dans un sens que des Juifs eussent pu comprendre; mais cette justice est transformée au sens chrétien, est dès lors le fruit de la vie en Jésus-Christ. La proposition est très générale, et si Paul dit « vous », c'est par un procédé d'argumentation, sans application à la situation spéciale des chrétiens, justes ou pécheurs.

On ne s'explique pas pourquoi WW. ont effacé *ad mortem*.

17) Paul ne veut même pas dire : comme tout le monde, vous avez le choix! L'hypothèse d'une rechute n'est malheureusement pas exclue, mais c'est un aspect sinistre, qui n'est pas dessiné expressément. Pour des chré-

remis [par Dieu]; [18] et, affranchis du péché, vous êtes devenus les esclaves de la justice. [19] Je m'exprime comme tout le monde, à cause de la faiblesse de votre chair. En effet, comme vous avez mis vos membres au service de l'impureté et du désordre pour le désordre, mettez donc maintenant vos membres au service de la justice pour

tiens, le choix est fait! Paul rend grâces à Dieu de ce que l'esclavage du péché est une chose passée (ἦτε, de ce que vous étiez, par conséquent de ce que vous ayez cessé d'être [cf. v, 8] les esclaves du péché). Au lieu de cet esclavage, l'obéissance à un type de doctrine. Noter l'attraction du relatif, pour τῷ τύπῳ τῆς διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε. Ce τύπος n'est pas un évangile particulier à Paul, mais l'évangile annoncé à tous les chrétiens, auquel les Romains ont été livrés par l'action de Dieu. Les termes choisis : type, règle, forme de doctrine, présentent l'évangile comme contenant une morale, mais sans la forme redoutable des menaces de la Loi. Aussi les Romains, qui représentent ici simplement tous ceux qui ont embrassé la foi, y sont allés de tout cœur, ἐκ καρδίας. On dirait bien (*Jülicher*) que Paul atténue ici ce que le mot d'esclavage aurait de trop dur : c'est une obéissance volontaire, sous l'influx de la grâce de Dieu, à une règle morale lumineuse.

In quam de *Vg.-Clém.* vaut mieux pour le sens que *in qua* (*WW.*).

18) C'est donc bien un affranchissement par rapport au péché, et si c'est un esclavage, ou une obligation de servir, c'est envers la justice. Cette fois la justice (et non l'obéissance), dans le même sens qu'au v. 16, mais personnifiée, comme le péché. Il semble bien clair qu'ici ἡ ἁμαρτία n'est pas la concupiscence laissée par le péché originel.

Ce verset est la conclusion de ce qui précède, et ne devrait pas en être séparé par un point (*Vg.*).

19[a]) Cornely donne le choix entre deux interprétations, l'une de presque tous les catholiques, l'autre de presque tous les modernes. D'après la première, Paul va imposer un précepte humain (humanum *tantum praeceptum imponit*, p. 339), c'est-à-dire proportionné à la faiblesse morale des Romains, à savoir de faire au moins pour la justice ce qu'ils faisaient pour le péché. D'après la seconde, Paul, en parlant précédemment d'esclavage de la justice, parlait à la façon commune, pour se proportionner à la faiblesse intellectuelle des Romains, alors qu'il aurait pu parler de liberté (cf. Gal. v, 13).

Mais il y a d'autres combinaisons possibles. Jülicher admet la faiblesse morale aussi bien qu'intellectuelle; d'après Kühl, l'apôtre craint que la faiblesse morale des fidèles ne les induise à prendre trop de liberté, et veut leur prouver que le service est ce qui caractérise le mieux la situation etc.

ἀνθρώπινον peut s'entendre de ce qui ne dépasse pas les forces humaines (I Cor. x, 13), mais aussi de ce qui est conforme à l'intelligence humaine (I Cor. II, 13; IV, 3); le dernier sens est plus indiqué avec λέγω, de sorte que ἀνθρώπινον λέγω ne paraît être qu'une variante de κατὰ ἄνθρωπον λέγω (III, 5; Gal. III, 15; cf. I Cor. III, 3; IX, 8; XV, 32; Gal. I, 11). Il ne s'agit point ici d'imposer un précepte qui ne dépasserait pas les forces humaines, il est

la sainteté. 20 Car lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres envers la justice. 21 Quel fruit donc aviez-vous alors? vous

question d'une situation telle qu'elle est comprise ordinairement. C'est ainsi que les *termes* sont compris par Chrys. lui-même, ὡσανεὶ ἔλεγεν, ἀπὸ ἀνθρωπίνων λογισμῶν, ἀπὸ τῶν ἐν συνηθείᾳ γινομένων. Donc Paul applique aux chrétiens des termes du langage courant, une comparaison tirée de l'esclavage. Pourquoi? parce qu'ils sont faibles, d'une faiblesse qui se ressent de l'ancienne faiblesse (v, 6), morale, mais aussi intellectuelle. Paul ne dit pas : « je m'excuse de caractériser le christianisme comme un esclavage, alors qu'il est plutôt une liberté, parce que vous ne me comprendriez pas si je parlais de la sorte », mais : « dans votre situation actuelle vos rapports envers Dieu doivent être envisagés comme un service », spécialement l'emploi à son service de membres qui ont été au service du péché. Plus tard il pourra dire comme saint Augustin : *Ama et fac quod vis.* Pour le moment ils sont dans la situation des Corinthiens (I Cor. III, 1).

19b) La première partie du v. était une sorte de parenthèse. La seconde se rattache par γάρ au v. 18, et explique ce que c'est que le service de la justice. Il est exprimé comme au v. 13, mais la métaphore des armes est remplacée par celle du service. Le maître est maintenant l'impureté, et cette liberté sans frein que l'on nomme aujourd'hui a-moralité. Au service de cette puissance qui ne connaît pas de règle, on tend à en absorber en soi le principe. Au service de la justice, on tend à la sainteté. ἁγιασμός peut signifier sanctification ou sainteté. Ici c'est plutôt le second sens, le but à atteindre en opposition à ἀνομία. Sans doute la sainteté doit progresser toujours par la sanctification, mais on se la représente de loin comme le plus haut degré de la vertu; cf. VI, 22; I Cor. I, 30; I Thess. IV, 3 s. 7; II Thess. II, 13; I Tim. II, 15 et même Heb. XII, 14. Le mot se trouve dans le grec profane avec le sens de consécration (ἁγίασμα se dit, dans la pseudo-liturgie mithriaque de Dieterich [p. 4, l. 23], de « consécration personnelle »), mais non dans le sens d'une vertu très haute acquise au service de Dieu. En rappelant aux Romains qu'ils avaient été esclaves de l'impureté et de laxisme moral, Paul les caractérise assez nettement comme des gentils convertis. Les Juifs affectaient du moins l'observation de la Loi et leur dépendance à son égard (X, 2).

Dans la Vg. *servire* pourrait être remplacé les deux fois par *servos.*

20) Il serait plus naturel de dire : vos prétentions de liberté à l'égard de la justice n'empêchaient pas que vous fussiez esclaves du péché. Peut-être Paul veut-il dissiper cette illusion que tout en péchant ils respectaient encore le règne de la justice; en réalité ils s'en affranchissaient. C'est toujours le même principe : on ne peut servir deux maîtres. Saint Thomas note cependant que cela suppose un péché bien délibéré : *nam illi qui ex infirmitate vel ex passione peccant, aliquo freno iustitiae retinentur, ut non videantur a iustitia omnino liberi.* Il va sans dire que cet affranchissement coupable n'empêche pas la responsabilité.

21) On pourrait renvoyer l'interrogation à la fin. Quel fruit aviez-vous des actions dont vous rougissez maintenant? Réponse sous-entendue : aucun.

en rougissez maintenant, car leur fin est la mort. [22] Mais maintenant, affranchis du péché, devenus les esclaves de Dieu, vous possédez le fruit que vous en retirez pour la sainteté, et la fin est la vie éternelle. [23] Car la solde du péché est la mort, tandis que le don de Dieu est la vie éternelle en le Christ Jésus Notre-Seigneur.

Ce qui serait très vrai, si l'on parlait d'un fruit utile. Mais on peut supposer des fruits mauvais, et c'est l'hypothèse de Paul. Aussi les modernes (même *Corn.*) ponctuent et expliquent : τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε; (ἐκεῖνα) ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε. Ces fruits sont les satisfactions que l'âme cherchait dans le péché, qui ne laissent qu'un goût d'amertume. La Phèdre de Racine : « Et du fatal amour dont la honte me suit, Jamais mon triste cœur n'a recueilli le fruit ». La mort était le terme et même le résultat de cet esclavage; mort temporelle et mort éternelle.

La *Vg.* renvoie l'interrogation à la fin. *In illis,* ajouté pour la clarté, est omis par WW. On pourrait aussi supprimer *est.*

22) C'est à peine si Paul a parlé de fruits du péché; en tout cas ils n'étaient pas un bien pour les pécheurs. Les fidèles, serviteurs de Dieu, qui paraît enfin comme l'Être véritable de la justice, possèdent un fruit qui leur est propre, qui est bien à eux, constituant peu à peu le patrimoine de la sainteté, ayant pour terme et pour fin la vie éternelle.

23) Les deux antagonistes des vv. 12 s. se retrouvent en présence, Dieu et le péché, et la métaphore du service militaire revient aussi. Le péché paie la solde, qui est la mort, c'est-à-dire la mort éternelle; Dieu donne la vie éternelle comme une faveur. Le changement de tournure est voulu et a été noté par s. Augustin. Les protestants en concluent que Paul exclut le mérite. Mais les mérites dont parlent les catholiques sont des mérites acquis sous l'influence de la grâce. De son côté Augustin concède que la vie éternelle peut être nommée une solde, mais c'est une solde payée à la justice qui ne vient pas de l'homme. Le terme de don gratuit est à tout prendre plus exact. — ἐν Χριστῷ κ. τ. λ. se rapporte à tout ce que Dieu fait pour nous : *et hoc fit in Christo Jesu Domino nostro, id est per Christum; vel in quantum in ipso sumus per fidem et caritatem* (*Thom.*).

L'idée qui domine toute cette morale est celle d'un service, et d'un service actif, qui est spécialement un service militaire.

Le service se trouve partout pour exprimer les rapports de l'homme envers Dieu. Dans l'Ancien Testament, c'est le rapport normal : les plus favorisés de Dieu sont ses serviteurs, comme Moïse, comme David. Naturellement on devait trouver l'expression de servir dans la langue des mystères. L'initiation était considérée comme l'acceptation d'un joug. Apulée, XI, 15 : *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium.* Ainsi Paul aurait-il pu caractériser le baptême comme l'acceptation volontaire d'un joug. Mais précisément il ne l'a pas fait. Le baptême a une efficacité beaucoup plus profonde. C'est après le baptême que le chré-

tien est invité à entrer au service de Dieu. Et, par un contraste dont l'A. T. ne lui fournissait pas l'idée, mais qui était un thème reçu de la philosophie, l'Apôtre oppose l'esclavage du péché. Cette notion d'esclavage aurait quelque chose de déprimant, même à l'égard de Dieu, si Paul ne l'avait relevée par l'idée d'un service actif, comparé au noble métier des armes.

Sur ce point aussi, il y avait des antécédents. Les anciens Israélites combattaient les guerres de Iahvé (I Sam. XVIII, 17). On vient aussi de lire le nom de *sacramentum*, « serment militaire », dans le texte d'Apulée qui parle du joug. Cette comparaison devait être surtout familière à la philosophie morale de l'action. Épictète (III, 24, 34) : « La vie est pour chacun un service militaire, long et varié », aussi le stoïcien est le soldat de Zeus (III, 24, 112).

D'ailleurs les termes de Paul sont si généraux qu'il n'avait en vue qu'une comparaison tirée de la vie ordinaire, et lui-même prend soin de nous le dire (v. 19). L'homme est placé entre deux maîtres; il faut choisir. Ou plutôt les chrétiens sont placés entre le passé et le présent, car leur choix est fait.

C'est le service de Dieu, qui comporte l'obéissance, mais qui est actif et généreux comme celui d'un soldat. Les armes du chrétien sont ses membres qui peuvent contribuer à sa sanctification et par là lui obtenir la vie éternelle. Ce que fait Dieu dans ce travail, Paul ne le dit pas encore. Il prétend avant tout inspirer un généreux élan à des âmes encore faibles, qui ont à peine crucifié le vieil homme dans le baptême; c'était la meilleure réponse à ceux qui auraient été tentés de voir dans sa doctrine de la justification une invitation à l'indifférence morale ou à la mollesse. La vie ressuscitée se traduit par la fuite du péché, la consécration à la justice, l'acquisition de la sainteté : tout cela pour Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur. Il n'y a donc là aucune trace de paresse excusée par l'initiation, mais une saine doctrine morale sur le fruit à tirer de la conversion.

CHAPITRE VII

[1] Ou ignorez-vous, frères, — car je parle à des hommes qui se connaissent en loi, — que la loi exerce son empire sur l'homme

Chapitre vii. La Loi n'oblige plus le chrétien; toute loi a d'ailleurs été toujours impuissante a refréner le péché. — Tout ce chapitre est consacré à la Loi, mais de deux façons sensiblement différentes. D'abord il s'agit de la Loi mosaïque, dont le chrétien est affranchi par sa mort mystique unie à la mort du Christ (1-6). Ce qui suit n'est pas précisément une preuve que la Loi mosaïque est abolie; la preuve est faite. C'est toute l'économie ancienne, mettant en relief la loi et le précepte de Dieu, qui est appréciée en elle-même comme impuissante à sauver l'homme du péché (7-25).

1-6. Les chrétiens ne sont plus sous le joug de la Loi.

Ce point est distinct du précédent. Être délivré du joug de la Loi, c'est autre chose que d'être délivré du joug du péché. Paul entend clairement ici que la Loi ancienne est abrogée. Il avait déjà indiqué que la Loi n'avait qu'une valeur transitoire (v, 20), que nous ne sommes plus sous la Loi (vi, 15). Mais il avait attendu pour s'expliquer d'avoir engagé les chrétiens à la justice et à la sainteté, pour faire comprendre que ce qu'il y a d'éternel dans la Loi demeure dans le christianisme. Maintenant il dit nettement que la Loi comme telle n'oblige plus. Il y a dans sa pensée une connexion entre être sous le péché et être sous la Loi. Ayant échappé au péché, étant sous la grâce, les chrétiens ne sont plus dans cette situation où la Loi indiquait le péché sans donner des forces pour le vaincre. Aussi peut-on dire que la proposition est déjà prouvée, et qu'il s'agit seulement de rendre l'argument plus clair par une comparaison.

1) Le début est un peu abrupt. Il est, dans sa forme, lié à ce qui précède, comme vi, 3 à vi, 2. Peut-être est-ce à cause de la formule ἐν Χριστῷ (vi, 23), qui aurait ici une valeur spéciale comme ramenant l'idée d'union au Christ, dans la mort et dans la vie, qui va servir d'argument. — νόμον, d'après quelques-uns la Loi mosaïque, mais Paul va faire appel à une loi très généralement admise parmi les nations. Cette loi générale, les Romains sont censés la connaître mieux que d'autres, à cause de la réputation de leurs jurisconsultes, déjà bien établie dans le monde qui obéissait à leurs lois. Ce

aussi longtemps qu'il vit? [2] Ainsi une femme mariée est liée par la loi à son mari, tant qu'il est vivant; mais si le mari meurt, elle est dégagée de la loi qui la liait à son mari. [3] Si donc du vivant de son mari elle s'unit à un autre, elle sera qualifiée adultère; mais si son mari meurt, elle est affranchie de la loi, de sorte qu'elle n'est pas adultère si elle s'unit à un autre homme. [4] C'est ainsi, mes frères,

n'est pas une ironie, mais une allusion polie, avec un sourire. — ὁ νόμος, malgré l'article, n'est pas davantage la loi mosaïque (contre *Corn.*), mais la loi reconnue de tous les peuples qui pratiquent le mariage tel que le comprenait le monde civilisé. Paul n'était pas obligé d'employer toujours ὁ νόμος dans le même sens; de même que dans VI, 7 il faisait allusion à un axiome de droit, de même ici, sauf à faire l'application à la Loi mosaïque, son thème principal (v. 4). — La difficulté commence ici. Le premier principe posé paraît suffire au raisonnement : La loi domine l'homme tant qu'il vit; — or vous êtes morts mystiquement, — donc vous êtes affranchis de la Loi. Au lieu de s'en tenir là, Paul enrichit son principe d'une application au mariage.

2) La solution juridique en elle-même ne souffre pas de difficulté. La femme est attachée au mari par la loi. Au lieu de conclure que la mort du mari dégage la femme de ses liens envers lui, Paul conclut qu'elle est dégagée de la loi qui la rendait dépendante de son mari; ce doit être en effet le sens de ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός, selon les conceptions du régime patriarcal très absolu chez les Romains comme chez les Sémites. La femme romaine était très spécialement sous la puissance de son mari. Le divorce était permis chez les Romains comme la répudiation chez les Juifs, mais Paul n'envisage pas cette hypothèse qui n'allait pas à sa parabole. Le cas du v. 2 ne s'emboîte pas dans le principe du v. 1. Pour l'y faire entrer de gré ou de force, Lipsius et Cornely supposent que la femme elle aussi est morte d'une mort mystique par suite de son union à son mari. Mais, dans le thème parabolique, il ne doit pas être question de mort mystique; il s'agit de faits reconnus par tout le monde, et personne ne prétend à la lettre qu'une veuve est morte avec son mari, surtout quand elle est assez vivante pour contracter un second mariage.

Le grec doit nécessairement être traduit : *viventi viro alligata est lege*, et non, comme a fait la Vg. : *vivente viro alligata est legi,* formule qui se sera imposée comme préparant mieux la libération de la femme par rapport à la loi.

3) Conséquence du double état par rapport à une autre union contractée par la femme : si le mari vit, c'est un adultère; s'il est mort, elle peut se marier à un autre. — χρηματίζειν, « traiter certaines affaires », donc « à certain titre »; depuis Polybe, « avoir la qualité, prendre le nom de » (Act. XI, 26; EUSÈBE, *H. E.* III, VII, 8 etc.). — τοῦ μὴ εἶναι n'indique pas le but de la loi (contre *Lipsius*), mais plutôt la situation qui en résulte.

Dans la Vg. *viri* doit être effacé après *lege,* d'après le grec.

4) La difficulté est dans l'application de la petite parabole. C'est le cas de

se rappeler qu'en pareil cas on doit non pas chercher ce que chacun des détails de la parabole représente, comme s'il s'agissait d'une allégorie, mais comparer situation à situation. Dans la parabole, une personne est affranchie de la loi par la mort d'un autre, celle de son mari; dans l'application, les chrétiens étant morts se trouvent affranchis par là même, mais, cette mort étant mystique, ils peuvent agir comme vivants. C'est, semble-t-il, l'explication de s. Thomas. Après avoir indiqué la divergence entre la parabole et l'application : *utrumque est eiusdem rationis; quia cum matrimonium sit inter duos, sicut quaedam relatio, non refert quicumque eorum moriatur, ad hoc quod tollatur lex matrimonii.* Il ne faut retenir qu'un point : le lien envers la loi cesse par la mort. Lipsius et Cornely rétablissent un équilibre plus parfait en supposant la mort mystique de la femme. Les chrétiens sont cette femme morte dans la personne de son mari, et cependant vivante. Mais si l'on explique allégoriquement les personnes de la parabole, il faudra dire ce que représente le mari. Cornely et Lipsius ne s'en préoccupent pas. D'après Kühl, c'est le Christ sous la Loi durant sa vie mortelle. Mais les Juifs étaient-ils donc dépendants de la Loi par le Christ? Sanday et Headlam proposent d'après Gifford une allégorie psychologique. La femme est le moi persistant de chaque personne; le premier mari est le vieil homme, qui a été crucifié; le nouveau mariage est l'union du nouveau converti avec le Christ. D'après Prat (I, 314) : « La femme = le moi, immuable dans ses divers états. Le mari = le vieil homme qui asservit le *moi.* La loi du mari = le péché inhérent au vieil homme. Le nouveau mariage = l'union avec le Christ. » C'est très ingénieux, mais cherché de trop loin et contraire aux lois ordinaires de la parabole.

Certainement Paul aurait été plus clair en disant : la Loi ayant pris fin, vous n'êtes pas coupables d'adultère en vous unissant à un autre. Mais c'eût été supposer ce qui était en question, la fin de la Loi, qu'on ne pouvait affirmer sans que quelqu'un soit mort. Ce sont les fidèles qui sont morts à la Loi, διὰ τοῦ σώματος τ. X., par le fait de la mort du Christ, à laquelle ils ont été unis par leur baptême (VI, 3 ss.). Ils sont donc libres d'être à un autre. Si la parabole était allégorique, il faudrait trouver dans l'application un mariage avec le Christ, et les anciens, toujours enclins à l'allégorie, n'y ont pas manqué. S. Paul ferait même allusion aux fruits de cette union mystique. Origène : *ita et is qui sub potestate legis vixit, ubi mortuam videt litteram, habet potestatem viventi Verbo tanquam viro sociari* (c. 1070); aujourd'hui encore Kühl, SH. Mais déjà Thomas entendait cette appartenance au Christ non d'un mariage, mais d'un service : *ut iam sitis alterius, scilicet Christi eius legi subiecti* (*Corn.*, *Jülicher* etc.); nous appartenons au Christ, et les fruits que nous produisons pour Dieu sont ceux de VI, 22, qui conduisent à la sainteté. Même quand il traite expressément de l'abrogation de la Loi, Paul ne s'en tient pas à ce résultat négatif; la Loi disparue avec le règne du péché, c'est le règne de la justice qui commence avec la grâce.

Nous avons touché ici à la raison de fond de l'abrogation de la Loi : la mort du Christ.

On comprend maintenant pourquoi Paul n'a pas sacrifié la formule théologique qu'il avait à cœur à une explication allégorique qui eût été tou-

que vous aussi vous êtes morts à la Loi par le corps du Christ, afin que vous soyez à un autre, qui a été ressuscité des morts, afin que nous portions des fruits pour Dieu. [5] En effet, lorsque nous étions dans la chair, les passions, [causes] des péchés, excitées par la Loi, agissaient dans nos membres pour donner des fruits

jours mal venue (voir ci-dessus). Si la mort du Christ avait fait cesser l'empire de la Loi, c'était par sa propre valeur, sur laquelle Paul ici n'insiste pas et qu'il suppose connue. La parabole n'est qu'une comparaison, non une preuve, qui marque bien l'entière liberté des baptisés d'être à un autre qu'à la Loi. Ils sont morts à la Loi, comme au péché, par la même vertu de la mort du Christ, à laquelle ils ont été associés. Quoi de plus net? De la loi aussi on devait dire (cf. vi, 2) : comment vivrons-nous encore sous son joug? C'était exclure la pratique des Judéo-chrétiens qui prétendaient associer les pratiques légales à la confession chrétienne. Paul eût pu ajouter ici aussi son raisonnement sur l'impossibilité de servir deux maîtres. Cependant la Loi ne pouvait être mise sur le même rang que le péché.

WW. lisent *fructificaremus* au lieu de *fructificemus,* mais ce changement n'améliore pas la traduction. Jérôme (II, 296) a *fructificemus;* Tert. : *fructum feramus.*

5 et 6. Ces deux versets sont comme un point culminant d'où l'on peut voir la région que l'on vient de quitter et celle où l'on entre, la sujétion à la Loi et la liberté de l'Esprit. Ils ne s'appliquent pas seulement à des Juifs convertis, car les Juifs admettaient l'autorité absolue de la Loi sur tous les hommes; la leçon s'applique donc aux Romains eux-mêmes, du moins en ce qui concerne l'avenir, pour le cas où l'on voudrait les assujettir à la Loi; et c'est précisément parce qu'il ne s'adresse pas à des Juifs que Paul ne dit pas : lorsque vous étiez sous la Loi, mais : lorsque vous étiez dans la chair. Origène : *nunc latenti quadam conversione carnis et vitiorum discutit legem, ob id sine dubio ut etiam ad caeteros homines, non eos solum qui ex circumcisione sunt, tractatus iste pertinere videatur.*

5) ἐν τῇ σαρκί non pas précisément « dominés par les passions de la luxure », mais, d'une façon générale, quand vous étiez dans l'état de péché et de désordre, quand le vieil homme vivait encore. Dans Phil. i, 22. 24 il n'est question que de la vie mortelle. — τῶν ἁμαρτίων est un gén. objectif, « les passions conduisant au péché » (*Lips.*, *Corn.*, *Lietz.*), non un gén. de qualité, « les passions caractérisées par les péchés » (*Kühl*). — τὰ διὰ τοῦ νόμου, pour rattacher la considération des deux états au thème de l'abrogation de la Loi. Comment les passions se développaient sous la Loi, Paul le dira plus loin (v. 7 ss.); il est clair que la Loi n'était pas la seule cause de ces convoitises; mais puisque c'est d'elle qu'il s'agit ici, il faut indiquer la part qu'elle y avait. — εἰς τό, non pas final (*Lips.*, *Kühl*), mais plutôt marquant la conséquence. Ce n'était pas précisément le but des passions de travailler dans l'intérêt de la mort, mais c'était bien le résultat. Nous avons vu déjà

à la mort ; [6] mais maintenant nous avons été dégagés de la Loi, étant morts à ce qui nous tenait en contrainte, de sorte que nous servons dans un esprit nouveau, et non d'après une lettre désuète.

[7] Que dirons-nous donc ? La Loi est-elle péché ? Loin de là ! Mais je n'ai pas connu le péché, si ce n'est par la Loi. Car en vérité je n'aurais pas connu la convoitise, si la Loi n'avait dit : « Tu ne con-

l'idée de ces mauvais fruits (vi, 21) ; ils ont été indiqués dans la description de l'état du monde ancien, païen et juif (iii, 9 ss.).

6) Les aor. κατηργήθημεν, ἀποθανόντες marquent bien le moment historique du baptême (*Kühl*). — Dans ἐν ᾧ κατειχόμεθα il ne semble pas que ἐν ᾧ soit la Loi (*Corn.*), qui vient de figurer sous un autre aspect : nous avons été débarrassés de la Loi. Paul remonte plus haut, à la chair (*Lips.*, *Jül.* etc.), au vieil homme ; c'est la mort à cet état qui nous a délivrés de la Loi. De façon que nous servions, désormais, — car nos dispositions ne sont pas douteuses, — à la nouveauté de l'Esprit, déjà mentionné dans le premier enthousiasme de la justification (v, 5) et qui est par conséquent l'Esprit de Dieu qui nous a été donné. En opposition à cet état nouveau, le règne de l'Esprit et de la grâce, l'ancien était une chose désuète, la lettre, qui est déjà de sa nature une chose morte. Paul ne distingue pas entre la loi cérémonielle et la loi morale ; c'est toute la Loi comme régime qui est abrogée, sans détriment de la morale qui est éternelle, indiquée plus haut comme obéissance à la volonté de Dieu (vi, 16).

Origène, qui ne veut pas renoncer pour les chrétiens aux bienfaits de l'Écriture inspirée, note que la principale utilité de loi Loi ancienne pour eux consistera surtout dans les sens spirituels : *ut legem Dei in novitate spiritus servemus, i. e. ex omnibus, quae in ea scripta sint, spiritualem sensum Spiritu sancto donante capiamus.* Mais il va sans dire que ce n'est pas le sens littéral de Paul (*Corn.*).

La leçon *a lege mortis in qua,* très ancienne et soutenue par *Ambrst.*, *Jér.* (II, 296), *Aug.* etc., est une véritable interprétation introduite dans le texte. La leçon de WW. *a lege, morientes in quo detinebamur,* quand ce ne serait pas une leçon sûrement hiéronymienne, devrait être préférée comme traduction du grec. L'autorité des mss. latinisants D E F G τοῦ νόμου τοῦ θανάτου ἐν ᾧ ne compte pas.

7-12. La Loi, le péché et le moi.

Cette péricope commence par une objection, dans les mêmes termes que iv, 1 et vi, 1. Paul vient de parler de la mort à la Loi (vii, 4), comme il avait parlé de la mort au péché (vi, 2) ; serait-ce donc que la Loi et le péché sont une même chose, que la Loi est péché, c'est-à-dire mauvaise en elle-même et par conséquent n'est pas l'œuvre de Dieu ? Marcion et d'autres gnostiques le soutiendront plus tard. L'épître dite de Barnabé, plus modérée, semble bien ne défendre la Loi qu'à la condition de l'entendre à l'occasion dans un sens spirituel. Paul refuse d'entrer dans aucune de ces voies. La première

s'imagine ne condamner que la Loi; elle atteint en même temps la promesse, c'est-à-dire la base prophétique du christianisme, l'unité des desseins de Dieu et de Dieu lui-même. Ce point est déjà acquis (III, 1 ss.). D'autre part, si l'Écriture ancienne est figurative, elle avait cependant son sens littéral propre, et Paul eût jugé sans doute indigne de lui de recourir à l'échappatoire des sens spirituels se substituant au sens normal. Il rejette donc nettement la conséquence qu'on prétend tirer du contraste qu'il a établi entre l'état sous la Loi et l'état sous la grâce. Ce lui est une occasion de s'expliquer sur les rapports de la Loi avec l'homme et le péché.

Et d'abord de quelle loi est-il question? Incontestablement l'objection vise la Loi mosaïque, celle dont Paul vient de dire que le chrétien est mort à la Loi. Mais, à propos de cette loi, le raisonnement s'étend, et embrasse toute loi positive divine. Origène a même pensé à la loi naturelle; mais celle-ci est visiblement hors de cause. En fait Dieu n'avait donné de loi positive ou plutôt de précepte qu'à Adam, à Noé, à Abraham, et de loi qu'au peuple juif. L'argument s'applique aussi bien aux anciens Patriarches, y compris Adam, qu'à Moïse, et c'est sans doute pour cela que Paul dit alternativement ὁ νόμος ou ἡ ἐντολή, qui sont même en parallélisme dans le v. 12. C'est ainsi que I Cor. XIV, 34, où il est question d'une interdiction de la Loi, paraît viser Gen. III, 16. On concède que Paul donne le nom de Loi même aux Prophètes et aux Psaumes (III, 10-19) dans un sens large; nous en concluons qu'il a pu envisager sous le même aspect et englober dans la même argumentation tout ce qui fut loi ou simplement interdiction positive.

Jülicher, qui admet ce point avec de nombreux critiques, en conclut que Paul rejetait désormais, du moins en principe, toute loi positive. Il établirait une antithèse absolue : la loi et le Christ. Autrefois le commandement intimé par Dieu à l'homme étranger, presque ennemi; maintenant la volonté de Dieu imprimée dans l'âme; autrefois des esclaves, maintenant la liberté des enfants. C'est ainsi que l'entendit d'abord Luther. Il ne reste à Jülicher qu'à gémir sur ce que l'église catholique, cela va de soi, mais aussi les églises qui se réclament de Paul, sont retombées dans le légalisme des Juifs.

Le P. Prat (I, 320) se fait cette objection : l'argument de Paul ne peut-il pas être tourné contre la loi de grâce? Il répond : « Celle-ci, comme son nom l'indique, porte en elle-même son antidote, puisque la grâce y est inhérente à la loi. » La réponse n'est peut-être pas très claire, ni très juste, car enfin, que la grâce abonde dans le nouvel ordre, cela est constant; mais on ne voit pas qu'elle soit inhérente à la loi morale ou à la loi par exemple du jeûne. La loi en elle-même demeure toujours loi. Et c'est de la loi en elle-même que parle Paul.

Si elle a été abrogée parce qu'elle ne faisait qu'exciter la concupiscence, pourquoi imposer des lois aux chrétiens? Ils ont plus de grâce pour lutter, cela est vrai, mais à quoi bon augmenter le péril? Et l'on pourrait objecter en sens contraire : puisque désormais la grâce abondera, la Loi mosaïque pourra être conservée sans plus d'inconvénient que n'en aurait une loi nouvelle. Qu'importe, à ce point de vue, qu'on jeûne un jour par an ou quarante jours? Sans compter qu'en fait la concupiscence demeure interdite comme auparavant, si on l'entend d'un désir mauvais.

La seule solution à ces difficultés me paraît être que Paul ne traite pas ici de l'abrogation de la Loi mosaïque et ne donne pas le motif pour lequel elle a été abrogée. D'après le P. Prat : « Paul va exposer d'abord le fait de cette abrogation (VII, 1-6), il en dira ensuite le pourquoi... (VII, 7-13)... (p. 312). La Loi périt parce qu'elle a servi d'instrument au péché, augmenté les prévarications, allumé le courroux divin (p. 321)... La loi s'est glissée sournoisement derrière le péché originel pour lui venir en aide... » (p. 319). Ces termes ne me paraissent pas correspondre à l'intention de Paul. La raison de l'abrogation de la loi a été déjà donnée; c'est la mort du Christ à laquelle sont associés les fidèles (VII, 4). Notre péricope ne revient pas sur ce point. Elle est ce qu'elle veut être : une sincère apologie de la loi qui est bonne, et en même temps l'affirmation très nette que toute loi est insuffisante parce qu'elle ne donne aucune force pour vaincre le péché; elle lui donne plutôt l'occasion de prendre des forces et de tuer l'homme. La conclusion n'est donc pas : la Loi mosaïque doit être abrogée, ni : toute loi divine positive doit être abrogée; mais : il serait insensé de placer sa confiance dans aucune loi positive; on peut même conclure si l'on veut que toutes les lois, comme lois, ont des inconvénients; donc il faut se confier uniquement dans la grâce et compter sur cette grâce pour triompher de l'inconvénient de toute loi, qui est l'occasion de pécher. Paul ne tire pas cette dernière conclusion, parce qu'il n'entre pas dans son plan de traiter de la loi chrétienne. Mais il connaissait la loi du Christ (Gal. VI, 2), qui est une loi de charité, donc la même que la loi ancienne, et il ne doutait pas sans doute de l'obligation où étaient les convertis de recevoir le baptême, de renouveler l'eucharistie etc.

Donc la loi, et on le verra mieux dans l'explication, est la loi divine ancienne, sous son aspect général d'interdiction; son type le plus parfait était la Loi mosaïque et c'est à propos d'elle que la discussion commence, mais sans aucune allusion à ses modalités spéciales ni au temps où elle fut donnée. A vrai dire elle ne garde pas le premier rang dans la perspective, parce qu'un autre précepte divin était un type plus parfait de la loi divine positive, celui qui fut intimé à la volonté encore saine du premier homme.

En présence de la loi divine, Paul place son « moi ». Tout le monde convient qu'il représente plus que sa personnalité évoluant dans son histoire particulière. S'il se met en scène, c'est pour raisonner d'une façon plus vivante, plus tragique, car rien n'est plus tragique que ce drame. Ce qu'il va dire émane de sa conviction la plus intime, de ses expériences comme de ses réflexions, mais enfin c'est de l'homme qu'il s'agit. De quel homme, et dans quelle situation? C'est ici que commence le désaccord.

Le problème de ce qui suit est célèbre. Il est hors de doute que Paul entend sauvegarder la valeur morale et la sainteté de la loi. Le mal qui en est résulté ne provient pas de la loi elle-même; mais du péché, qui est le vrai coupable.

La difficulté est de savoir comment le péché a su tirer parti de la loi pour ses fins, de telle façon que la loi, non seulement n'a pu lui opposer des barrières, mais est devenue à tout le moins une occasion de pécher. La raison donnée par Paul est que, sans la Loi, il n'aurait connu ni le péché ni la con-

voitise; mais que, la Loi ayant fait connaître la convoitise, le péché en a profité; Paul qui vivait est mort, et le péché au contraire a vécu.

Or on peut opposer à cet argument que ce n'est pas la Loi qui fait connaître les mauvais désirs; ils naissent en nous. Et, même sans la Loi, l'homme, à la différence de la brute, apprend, au sortir de l'enfance, à distinguer le bien du mal.

A cette objection on a fait diverses réponses qui peuvent se ramener à trois principales; elles se distinguent aussi en cela que dans le premier système le « je » de Paul représente l'homme en général avant que la loi mosaïque ait été donnée; dans le second, le « je » est un jeune israélite élevé dans la Loi; dans le troisième, l'humanité innocente qui, en fait, s'est trouvée dans cette situation au Paradis terrestre.

I. D'après s. Thomas, après Augustin première manière, Chrys., la question est des deux états de l'humanité avant et après la loi mosaïque. Mais est-ce vraiment la Loi qui a fait connaître le péché? Thomas répond que tout homme connaît le péché, mais la Loi lui fait connaître le péché comme une offense à Dieu; et elle lui fait connaître la concupiscence comme un mal, parce que beaucoup d'hommes ne savent pas que les mauvais désirs sont un péché, même s'ils ne sont pas suivis d'actes extérieurs. Celui qui *vivait* sans Loi est l'homme avant la Loi mosaïque; il *vivait* soit parce qu'il ne se savait pas pécheur, soit parce qu'il était moins pécheur qu'il ne l'est devenu.

Cornely objecte que l'argument de Paul ne conclurait pas. De ce que la Loi aurait fait connaître la malice d'une espèce particulière de péchés, les mauvais désirs, il ne suivrait pas qu'elle ait fait connaître le péché.

L'objection n'est pas décisive, parce que s. Thomas ne vise pas seulement comme Cornely les désirs de la chair, mais entend la convoitise comme cause de tous les péchés. Cependant il demeure que la conscience elle-même, pour peu qu'elle soit cultivée, révèle la malice des convoitises, même non suivies d'effet extérieur, et le Décalogue n'est sur ce point que l'expression de la loi naturelle. D'ailleurs les deux explications proposées de ἔζων, *je vivais* atténuent trop visiblement le sens du mot, qui suggère une véritable vie morale ou spirituelle.

II. Cornely (après Augustin, deuxième manière, Origène, Jérôme) suppose donc un jeune Israélite auquel on enseigne la Loi dès son enfance. Il *vivait*, dans toute la force du terme, de la vie spirituelle de la grâce, et ce serait une preuve que la circoncision effaçait le péché originel. C'est dans la Loi qu'il apprend à connaître spéculativement la concupiscence et le péché; le péché en profite pour le séduire et il meurt, tandis que le péché originel revit.

Il faut convenir que cette explication rend suffisamment compte de chaque terme. Mais elle réduit singulièrement l'argumentation. Quand un enfant auquel nous apprenons les commandements de Dieu demande ce que c'est que l'œuvre de chair, on lui répond qu'il le saura plus tard. Le conflit entre le péché et la Loi ne devient sérieux que lorsque l'adulte a connu la concupiscence : *nullus enim est qui ipsum actum concupiscentiae ignoret, cum omnes ipsum experiantur* (*Thomas*). L'argument de Paul vaut pour les enfants. Mais est-ce proprement des enfants qu'il est question?

III. Théodore de Mopsueste, Gennadius (tous deux dans la *Catena*),

s. Méthode, Cajetan, ont soutenu que Paul ne parlait pas en son nom, mais au nom d'Adam, en la personne d'Adam. Sous cette forme ce système n'est guère soutenable, et Cornely a raison d'objecter que l'allégorie serait obscure; Adam n'est pas nommé. Cependant cette opinion a été reprise par les modernes (*Lips.*, *Lietz.*, *Jül.*, *Kühl* etc.), avec diverses modifications, et je la crois juste si on l'entend bien. De même que la Loi de Moïse est devenue, dans l'argumentation, toute loi positive divine, de même l'homme n'est ni le gentil ou l'Israélite avant Moïse, ni le jeune Israélite qu'avait été Paul. Il faut faire, pour l'homme comme pour la loi, abstraction de l'histoire. La loi interdit les désirs. Pour juger de l'effet de cette interdiction, il faut supposer un homme qui n'a pas encore été mis en présence de la loi divine. Il serait, par hypothèse, dans un état d'innocence qui est la vie par rapport à Dieu. C'est sur ce thème que la question peut être résolue, sans aucune donnée la tranchant d'avance, et la solution sera d'autant plus solide que l'homme ne sera pas un enfant. D'un enfant il aura l'innocence, mais il aura la responsabilité consciente de l'homme fait. Or cette situation a existé en réalité. Ce fut celle d'Adam. Tout naturellement les faits se déroulent comme au Paradis, et on s'aperçoit au texte que Paul en a eu conscience, sans ôter tout à fait à la scène ce qu'elle a de transcendant par rapport à l'histoire. De cette façon la question est tranchée à fond; il ne restera qu'à faire l'application à la Loi mosaïque; l'expérience du premier homme, on dirait presque de l'homme en soi, étant décisive et concluante.

Il reste à se demander ce qu'est le péché. Dans les deux premiers systèmes, ce peut être spécifiquement le péché originel. Mais, dans l'opinion qui nous paraît plus probable, c'est le péché personnifié, que nous avons déjà vu en scène, et qui s'est manifesté comme péché originel et autrement.

C'est dans ce sens que nous expliquerons les termes de la péricope, sans méconnaître la probabilité des autres opinions que nous indiquerons à l'occasion. Les trois acteurs sont donc : la loi positive divine, l'homme innocent, le péché personnifié.

7) οὐκ ἔγνων (aor.) « je n'ai pas connu », positif, οὐκ ᾔδειν (imparf.) je n'aurais pas connu », hypothétique; τήν τε γάρ indique que 7^c est la preuve de 7^b, mais en connexion avec 8^a, ἀφορμὴν δέ. La première proposition : « je n'ai pas connu le péché », serait fausse d'une connaissance spéculative, surtout pour un adulte, encore plus si on le suppose vivant de la vie spirituelle. Il s'agit donc d'une connaissance pratique du péché (II Cor. v, 21); c'est par la loi, dans un sens à déterminer, qu'il a fait connaissance avec le péché. La raison c'est que, sans la loi, il n'aurait même pas connu la convoitise, proposition encore plus insoutenable que la première, s'il s'agissait d'une connaissance spéculative. Et, même s'il s'agissait d'une convoitise non coupable parce que la raison y résiste, qui ne la connaît sauf les petits enfants? Il s'agit plutôt d'une convoitise dont on connaît la culpabilité et dont on suit l'attrait. Or cet attrait ne se serait pas exercé si la loi n'avait dit : « tu ne désireras pas ». C'est bien une allusion à la Loi de Moïse (Ex. xx, 17; Dt. v, 21), mais Paul détache la prohibition de ce qui l'accompagnait dans le texte : « la femme de ton voisin, sa maison » etc. Malgré cette suppression, Cornely entend cette concupiscence des mauvais désirs (impurs sem-

voiteras point. » [8] Mais le péché, ayant pris occasion du commandement, a produit en moi toute convoitise; car, sans loi, le péché

ble-t-il); il faudrait du moins avec s. Thomas l'entendre de la convoitise en général, non que chaque convoitise ne soit déterminée, mais parce que la convoitise est une cause générale de péché, *non communitate generis vel speciei, sed communitate causalitatis* (*Thom.*). Donc Paul prend comme thème des prohibitions de la loi ce qu'il y a de plus intime et de plus général, le désir. La loi ne se contente pas d'interdire des actes extérieurs, ce qui pourrait avoir sa raison d'être assez évidente pour le bien de la paix (la femme de son prochain, sa maison etc.); elle bride le désir lui-même, provoquant ainsi la réplique de la liberté, atteinte dans son for intérieur. Telle était aussi la situation du premier homme au paradis terrestre, et le οὐκ ἐπιθυμήσεις est assez large pour convenir à la défense de Gen. II, 17. Jusqu'à ce moment, l'homme n'a pas connu le péché, n'ayant pas même expérimenté l'attrait des mauvais désirs consentis.

Dans la Vg. *nescirem* serait plus exact que *nesciebam*.

8) Maintenant la situation change. Le péché prend prétexte du commandement, ce qui est si bien dans le thème de la Genèse que Thomas a pensé un instant au diable. Ce n'est pas tout à fait le diable, mais c'est le péché personnifié comme une puissance ennemie de l'homme. Il n'est pas douteux que διὰ τῆς ἐντολῆς se rattache à ce qui précède. Le péché se sert du commandement comme d'une excellente occasion d'irriter la volonté : Pourquoi ce précepte? et c'est ainsi qu'il réalise la mise en œuvre du désir. Si l'objet est bon, et qu'il soit défendu, c'est souvent une raison pour le désirer davantage, parce que la volonté croira non seulement s'exercer, mais s'exercer avec indépendance. Dans l'ordre psychologique, la convoitise engendre le péché; c'est l'ordre du v. 7, où le péché est un acte de péché quelconque. Si Paul intervertit ici l'ordre, c'est que le péché est presque une personne qui se sert du commandement pour insinuer plus fortement et pour faire épanouir tout le désir; tout à fait comme le serpent à l'égard d'Ève. Après cela, il eût été déjà très hardi de dire : car, sans la loi, le péché perdrait une bonne arme. Mais pour établir plus fortement son antithèse avec l'homme qui va s'exposer à la mort et mourir en péchant, Paul dit que sans loi le péché est mort, c'est-à-dire sans force. Et cela est plus vrai de l'histoire du Paradis que de tout autre cas, puisque c'est alors seulement que le péché est entré dans le monde (v, 12). Alors, pendant un temps il est vrai indéterminé (Gen. II, 16), il n'y avait aucune loi positive. χωρὶς νόμου indique certainement une période de l'humanité dans laquelle la loi positive que Paul a en vue n'existait pas. C'est un des points faibles du système de Cornely, obligé de dire que l'enfant qui ignore la loi est sans loi. Cela est vrai pour lui seulement, et Paul s'occupe-t-il de cette psychologie infantile?

La traduction, et surtout la ponctuation de la *Vg.* supposent que *per mandatum* est joint à *operatum est*. Pour laisser le choix entre les deux constructions, il faudrait écrire : *occasione autem accepta per mandatum*

est mort. [9] Tandis que moi je vivais naguère, sans loi; mais quand le commandement est venu, le péché a repris vie, [10] et moi je suis mort, et le commandement qui [devait me conduire] à la vie s'est [trouvé me conduire] à la mort.

peccatum operatum est. En mettant une virgule après *mandatum* on se prononcerait pour la construction que nous avons préférée (avec *Corn.*).

9) ἔζων est un mot capital. Thomas a raison de dire qu'il s'agit de l'homme avant que Dieu lui donne une loi positive; mais Cornely a raison d'objecter qu'avant la Loi mosaïque l'homme ne vivait pas : *Quod enim S. Aug... illud* ego vivebam *nihil significare censet nisi* ego vivere mihi videbar, *erroneum esse arbitror.* Et l'on peut en dire autant de l'autre solution de Thomas : *dicuntur enim minus peccantes vivere, in comparatione ad eos qui magis peccant.* C'est atténuer toute l'énergie et le sens même de ce contraste entre la vie spirituelle et la mort. Mais l'interprétation de Cornely rabaisse la pensée de Paul à un cas particulier. S'il s'agit d'un enfant, on l'entendra facilement de Paul lui-même, et de toute façon l'horizon se rétrécit. Le péché d'un enfant de sept à huit ans est un très grand malheur pour toute sa vie, mais pose moins bien le problème que la chute du premier homme, qui vivait d'une vie spirituelle si parfaite. En tout cas Paul ne pouvait donner ce nom à la vie peu soucieuse des droits de la conscience, telle que les Grecs l'ont menée avec un si splendide sans-gêne (contre *SH.*); c'est cela que Paul aurait nommé une mort!

Le commandement survient; ἐντολή peut sans doute signifier la Loi de Moïse, mais le terme convient encore mieux au précepte imposé à Adam. Alors le péché reprit des forces, une véritable vie nouvelle, et je mourus (v. 10). Le verdict ordinaire de Paul sur la Loi mosaïque est sévère; mais pensait-il cependant que le temps qui s'écoula entre le déluge et la Loi fut un temps de vie spirituelle et que, par le fait de la Loi, l'humanité mourut spirituellement? Ce jugement serait bien dur et par trop contraire aux faits. Il y a moins de difficulté dans le second système. Le péché, qui est le péché originel, est mort lorsque le jeune Juif a acquis la grâce, par exemple à la circoncision, mais il reprend vie au moment où la Loi oblige, et le jeune Israélite meurt. Mais il ne faut pas oublier que *si le péché était mort, c'est parce que la Loi n'existait pas,* non parce qu'il avait été effacé par la grâce, dont la mention à propos de l'A. T. ne ferait qu'embrouiller le raisonnement. De plus, quand l'enfant atteint l'âge de raison, on ne peut dire que le précepte vient ou survient; c'est l'enfant qui tombe sous l'empire de la loi existante. Aucune difficulté pour la situation au Paradis. Le péché mort, c'est-à-dire privé de forces, reprend des forces; cf., pour le sens métaphorique de ἀναζάω, Lc. xv, 24.

10) L'homme s'aperçoit que le précepte que Dieu lui avait fait par bienveillance, pour qu'il conserve toujours la vie, se trouve en fait, parce qu'il l'a transgressé, une cause de mort. Sur la loi donnée en vue de la vie, cf. Ps.

[11] Car le péché, prenant occasion du commandement, m'a séduit, et, par lui, m'a tué. [12] Ainsi donc la loi est sainte, et le commandement saint et juste et bon.

[13] Ce qui est bon est-il donc devenu pour moi la mort? Loin de là. Mais le péché, afin de paraître péché, m'a donné la mort au moyen d'une chose bonne, afin que le péché soit [tenu] pour coupable à l'excès, par le fait du commandement.

Sal. XIV, 1 : Πιστὸς Κύριος... τοῖς πορευομένοις ἐν δικαιοσύνῃ προσταγμάτων αὐτοῦ, ἐν νόμῳ ᾧ ἐνετείλατο ἡμῖν εἰς ζωὴν ἡμῶν.

11) Ce v. reprend l'idée du v. 8, en y ajoutant la séduction, et la mort. Cette séduction rappelle assez précisément ce qui s'est passé au Paradis : Gen. III, 13 ὁ ὄφις ἠπάτησέν με, d'autant que Paul a lu probablement ἐξηπάτησεν (II Cor. XI, 3; cf. pour une distinction entre Ève et Adam I Tim. II, 14). C'est comme l'écho de v, 12 : par le péché la mort est entrée dans le monde; mais nous apprenons ici comment le péché a su se servir du précepte dans ce but.

Cette fois la ponctuation de la *Vg.* joint avec raison *per peccatum* à *occasione accepta.* Il n'y a aucune raison de prendre deux partis différents au v. 8 et au v. 11.

12) μέν n'est pas suivi de δέ, qui aurait marqué l'opposition dans le cas où Paul aurait établi un contraste en parlant du péché. Ce contraste était inutile, soit parce qu'il résultait assez clairement de l'ensemble et que d'ailleurs le v. 13 le contient, soit surtout parce qu'en somme toute la question portait sur la loi (v. 7). Dans son système, Cornely doit regarder νόμος et ἐντολή comme absolument synonymes. Alors pourquoi cette mention spéciale du précepte? Elle s'explique très bien si Paul a compris dans sa démonstration et a même eu spécialement en vue le précepte de Dieu à Adam. Théodore : τῆς πρὸς τὸν Ἀδὰμ μέμνηται ἐντολῆς. ἐπειδὴ ἀρχὴ νόμου τοῖς ἀνθρώποις... ἐγένετο (*Cat.*).

La loi est sainte, quant aux relations de l'homme envers Dieu, réglées par tant de cérémonies; juste, par la mesure qu'elle établit en toutes choses; bonne par son caractère moral. Ou encore : sainte, comme opposée à l'impureté (religieuse); juste, parce qu'elle récompense les bons et punit les méchants; bonne, parce qu'elle conduit au bien (*Euth.*). Il ne faut pas glisser trop rapidement sur cet éloge de la loi. Si elle a été cause que les péchés se sont multipliés, c'est donc par une sorte de nécessité inhérente à toute loi, non parce qu'elle contenait un piège tendu par Dieu qui l'aurait imposée telle, qu'on n'eût pu l'observer.

13-25. Ce n'est pas la loi qui est cause de la mort, mais le péché, qui s'est emparé de l'homme, le gouverne et le fait agir contre la loi de Dieu, en dépit de la loi.

Une nouvelle péricope commence au v. 13 (avec *Kühl*), plutôt qu'au v. 14 (*Corn.*, *Lips.*, *SH.*, *Jül.*), par une interrogation parallèle à celle du v. 7. L'idée nouvelle qui se présente est celle de la mort. La loi n'est pas proprement

cause du péché, soit; mais ne serait-elle pas cause de la mort, d'autant que le premier commandement était sous peine de mort (Gen. II, 17)? Pas davantage; la cause de la mort est encore le péché. La péricope se termine par une sorte d'*inclusion* (au v. 24) sur l'idée de mort qui l'a ouverte (v. 13). Le v. 25[a] est déjà l'annonce du ch. VIII; 25[b] est peut-être déplacé.

En entendant, comme nous l'avons fait, la péricope précédente de l'effet produit par la rencontre de l'homme encore innocent avec le péché abusant de la loi ou du précepte, on n'a pas à changer ici les acteurs. Mais la situation a changé par la victoire du péché qui exerce désormais son influence contre la loi elle-même. C'est l'opinion des anciens Pères et de saint Augustin dans une première manière, que le moi de Paul représente ici l'homme sous le joug de la loi, impuissante à aider la raison dans la lutte intestine qu'elle soutient contre la chair. Les modernes, les catholiques (*Corn., Prat. Toussaint*) comme les protestants (*Lips., Weiss, Jül., Kühl* etc.) sont du même avis. Saint Augustin dans sa controverse contre les Pélagiens a cru plus probable que le « moi » de Paul est celui de l'homme régénéré par le baptême et se sentant incapable d'accomplir vraiment la loi de Dieu sans la grâce, et il a persévéré dans cette opinion jusqu'au temps où il a écrit ses Rétractations : *Verba Apostoli, quibus caro adversus spiritum confligere ostenditur eo modo exposui, tanquam homo describatur nondum sub gratia constitutus; longe enim postea etiam spiritualis hominis, et hoc probabilius esse posse illa verba cognovi.* Saint Thomas expose les deux manières, mais préfère la seconde, que l'autorité d'Augustin avait fait prévaloir. Luther, Mélanchton, les Calvinistes, quelques protestants y ont adhéré, et tout dernièrement encore Zahn. L'opinion de SH., après Gifford et le doyen Jackson, que l'homme est placé *inter regenerandum,* revient au même, car personne n'attribuait le conflit intérieur à un homme arrivé au sommet de la perfection, s'il existe sur cette terre. Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter à une opinion prétendue moyenne.

La première opinion, il faut le reconnaître, est seule conforme au contexte. Le but de Paul est de montrer l'impuissance de la loi, qu'il ne faut donc pas regarder comme un principe de salut, impuissance qui ne fait que rendre plus évident le triomphe du péché, et oblige l'homme à recourir à la grâce de Jésus-Christ. De plus, Paul a eu la précaution de ne pas mettre la lutte entre l'*esprit* et la chair, comme l'a écrit Aug., mais entre la *raison* et la chair, ce qui est très significatif. L'esprit ne paraît pas dans ce conflit, et quand il paraîtra au ch. VIII, les choses auront changé de face.

Cependant il est inadmissible que des docteurs comme Augustin et Thomas se soient égarés sur la doctrine elle-même. Il faut leur concéder que le conflit est possible, même sous la grâce (*Corn.*). J'ajoute que s'ils ont cru que la loi en question était la loi de Dieu telle qu'elle s'impose aux chrétiens, c'est donc que le cachet de Loi mosaïque est très peu apparent. Il l'est si peu que deux autres grands hommes, Origène et Jérôme, ont pensé à la loi naturelle. Et cela est à tout le moins un appui sérieux pour notre manière d'entendre la loi (depuis le v. 7) de toute loi divine positive antérieure au nouveau régime de la justice, dans son concept même de loi divine, sans aucune des notes particulières de la Loi mosaïque. L'argument de Paul prouve donc

que toute loi divine est imparfaite, même dans l'ordre de la grâce? Oui, car d'après saint Thomas (Ia IIae, qu. XCVIII, 1) une loi divine atteint le fond de l'homme, c'est-à-dire les actes intérieurs de la volonté, qu'elle ne peut cependant assister pour les rendre meilleurs. De sorte que la grâce est toujours le recours nécessaire dans tous les états. On voit que de cette façon les deux péricopes 7-12 et 13-25 se suivent parfaitement, tandis que saint Thomas, en se croyant obligé de suivre saint Augustin, a fait passer le moi de Paul de la situation antérieure à la loi à celle qui a succédé à la grâce.

L'opinion des saints docteurs a aussi cela de juste que les sentiments du « moi » mis en scène par Paul sont trop élevés, malgré leur imperfection, pour être ceux d'un gentil ou même d'un Juif assujetti au péché dans le style des ch. I et II ou VI. Là-bas on avait pris son parti du vice, on était affranchi vis-à-vis de la justice (VI, 20). Maintenant la pauvre âme, même quand elle se laisse entraîner au mal, soupire, gémit, jette un regard vers la loi de Dieu, dont on l'éloigne comme malgré elle. Est-ce le langage d'un païen ancré dans le désordre? Paul s'est donc fait ici le porte-parole de ceux qui, dans le paganisme, ont compris que la raison devait lutter contre les passions, tout en avouant que le plus souvent l'issue était fatale, comme Platon, Euripide, Ovide, ou son propre contemporain Sénèque. Et, puisqu'il avait élevé la discussion relative à la loi à cette hauteur morale, il pouvait s'adresser aux Romains venus de la gentilité avec la certitude d'être compris.

Assez souvent, il est vrai, on suppose que Paul s'est mis lui-même en scène, et qu'il expose ainsi ses propres expériences avant sa conversion. Cette hypothèse a été chère aux protestants libéraux. Ils y voyaient un moyen de marquer les étapes du travail intérieur qui a conduit Paul au christianisme, en atténuant le plus possible l'effet foudroyant de la vision de Damas. Mais si quelqu'un était incapable d'exprimer ces sentiments, c'était un Pharisien, plus habitué à rendre grâce à Dieu pour ses mérites qu'à sentir douloureusement et à avouer son impuissance. L'Apocalypse d'Esdras connaît cette lutte, mais les justes en sortent vainqueurs : *quoniam cum labore multo certati sunt, ut vincerent cum eis plasmatum cogitamentum malum, ut non eos seducat a vita ad mortem* (VII, 92). Or, avant sa conversion, Paul était un Pharisien correct et fidèle à ses devoirs (Phil. III, 6 s.). Rien n'indique qu'il ait éprouvé dès lors les angoisses intimes de la chute dont il met le pathétique sous nos yeux. S'il parle de lui-même, c'est donc qu'il s'attribue, pour le temps où il était sous la loi, un sentiment de l'impuissance de la loi qu'il n'a dû bien comprendre que plus tard (*Kühl, Jül.*). Il est possible. Mais comme nous avons incomparablement plus d'attestations de cette lutte chez les gentils que chez les Juifs, le plus probable est que dans cette page admirable l'apôtre des Gentils a mis l'homme tombé, sans distinction de Grec, de Romain ou de Juif, en présence des obligations morales. C'est parce qu'il s'agit de l'homme, de celui-là même qui est si cruellement divisé, et pour rendre cette discorde plus sensible, qu'il se met en scène. Déjà la Loi de Moïse s'éloigne de son horizon et il a surtout pour but, dans cette descente aux sombres profondeurs de l'âme, de préparer l'apparition de la grâce en pleine lumière.

Dans l'explication qui suit, on ne fera pas allusion au second système

de saint Augustin. On en trouvera dans Cornely la réfutation détaillée.

13) Le v. 10 semblait suggérer que la loi est cause de la mort. Et assurément on pourrait distinguer et dire qu'elle est cause occasionnelle de la mort, *per accidens*. Mais une cause *per accidens* n'est pas une cause véritable, aussi Paul préfère nier énergiquement cette proposition comme celle qui identifiait la loi et le péché. La vraie cause de la mort, c'est le péché.

Ce premier point est clair. On l'obtient, soit en entendant ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία [ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος], soit en sous-entendant ἐγένετο dans κατεργαζομένη. La seconde manière est la plus simple. Mais ce point acquis, Paul en touche un autre. Certes Dieu a prévu que le péché abuserait du précepte pour amener la mort. Pourquoi a-t-il donné la loi? La réponse est exprimée par deux membres de phrase qui commencent par ἵνα, coordonnés (*Corn.*, *Jül.*, *Kühl* etc.) plutôt que subordonnés (*Lips.*), mais dont le second est un sensible *crescendo*. D'abord c'est afin que le péché apparaisse comme tel, qu'il soit reconnu pour ce qu'il est; ensuite c'est afin qu'il soit (dans l'ordre logique) encore reconnu comme ayant à l'excès le caractère peccamineux, puisqu'il a abusé d'une chose bonne, chose exprimée cette fois sous son nom de précepte, διὰ τῆς ἐντολῆς. On pourrait estimer que l'effet eût été plus grand si les termes avaient été intervertis, en mettant d'abord διὰ τῆς ἐντολῆς pour finir par διὰ τοῦ ἀγαθοῦ. Mais la place de διὰ τοῦ ἀγαθοῦ était exigée par le début du v. où figure τὸ ἀγαθόν, et peut-être Paul a-t-il attaché du prix et de l'emphase à l'antithèse ἁμαρτία — ἐντολή.

Dans tout cela le péché est personnifié si fortement que Thomas a pu dire que le péché, c'est le diable, quoiqu'il incline plutôt à l'idée du *fomes peccati*, naturelle dans son interprétation historique de la situation. On voit le péché qui s'est dissimulé pour séduire l'homme; mais lorsque l'arrêt de mort est prononcé, le péché est démasqué et reconnu à son œuvre; sa malice éclate surtout dans la perversité qui lui fait prendre le précepte comme occasion et comme instrument de la chute. Il fallait que sa culpabilité fût établie pour qu'il fût l'objet d'une sentence (VIII, 3), comme pour le serpent au Paradis (*Jül.*). Paul a donc fait beaucoup plus que résoudre l'objection. Il a indiqué quel était le but de Dieu en donnant la loi. Sans doute le péché serait augmenté, mais il serait aussi démasqué; il serait connu non seulement comme mauvais en soi, mais comme abusant d'un ordre divin. Nous avons ainsi le complément de la pensée, si troublante au premier abord, de v, 20. Dieu a voulu que le péché se multipliât, c'est-à-dire qu'il l'a permis pour un temps, parce que cela était nécessaire pour le débouter définitivement de ses prétentions; cf. III, 25 s.

Cette prosopopée se résout d'ailleurs en termes assez simples. Quand on a compris, quelquefois par le châtiment, le mal de la faute, on se retourne contre la loi. Sans l'interdiction, il n'y aurait pas eu de péché. Mais nous ne pouvons cependant ignorer la distinction du bien et du mal. L'avantage de la loi est précisément de faire connaître ce qui est bien et ce qui est mal. Le péché, en violation de la loi, apparaît plus clairement comme tel, et sa malice est augmentée parce que, connaissant la loi, nous l'avons transgressée, étant ainsi plus coupables. L'avantage de la loi est donc en définitive sérieux; même si elle n'aboutissait en fait qu'à multiplier les péchés, elle

14 Car nous savons que la loi est spirituelle; mais moi je suis charnel, vendu au service du péché. 15 Car ce que je fais, je ne le sais pas; car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je

avait du moins l'avantage de faire mieux connaître à l'homme leur malice.

Érasme a traduit ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία : *Immo peccatum*, en supposant l'ellipse : *fuit mihi mors*. Au contraire la *Vg*. avec *operatum est* a sous-entendu ἐγένετο avec κατεργαζομένη. Nous avons préféré cette seconde manière. *Appareret* (*Érasme*) est plus littéral que *appareat*.

14) οἴδαμεν et non οἶδα μέν parce que tous sont d'accord que la loi est bonne, même celui qui faisait l'objection (v. 7). La loi est dite πνευματικός par opposition à la nature de l'homme. Ce mot indique l'ordre supérieur de la loi, qui vient de Dieu et se tient dans la région des choses d'en haut. Cependant, il y a quelques versets à peine (v. 6), Paul opposait la nouveauté de l'esprit à la lettre désuète. C'est un nouvel indice du peu d'importance qu'il attache à conserver la même terminologie, pourvu que sa pensée soit juste. Cette inégalité de style serait d'ailleurs atténuée, si au v. 6 il avait eu en vue la loi écrite du Pentateuque, ici la loi de Dieu d'une façon plus générale. En opposition à la loi, le « moi » de Paul représente l'homme depuis qu'il a été vendu au péché. Il n'y a pas à se demander : vendu par qui? le mot signifie seulement « être tombé au pouvoir de » (Polybe, III, IV, 12, εἰς τὴν τῶν Ῥωμαίων ἐξουσίαν). La locution grecque est calquée sur l'hébreu, III Regn. XXI (XX), 20. 25; IV Regn. XVII, 17, ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν; cf. I Macch. I, 15. — Peut-être Paul a-t-il dit σάρκινος et non σαρκικός avec intention. σάρκινος avec la terminaison -ινος indique la matière dont une chose est faite, cf. δερμάτινος (Mt. III, 4), ἀκάνθινος (Mc. XV, 17). Cette forme se retrouve I Cor. III, 1; II Cor. III, 3; Heb. VII, 16. σαρκικός qui est étranger à la langue profane signifierait celui qui suit les mouvements de la chair. De sorte que le σάρκινος une fois tombé sous la puissance du péché, serait σαρκικός (cf. TRENCH, *Synonyma*, éd. all. p. 182).

15) Il est prudent de ne pas serrer de trop près des termes qui ne sont pas exempts d'une certaine exagération littéraire. L'homme est pour lui-même une énigme, car il y a en lui une puissance qu'il ne domine pas. Il agit, et il ne saurait en donner la raison; c'est tout au plus s'il se rend compte que souvent il ne fait pas ce qu'il voudrait faire, et fait ce qu'il aurait voulu éviter et qui lui répugnait. C'est une constatation empirique qui n'a qu'une analogie assez éloignée avec la réflexion d'Épictète que le pécheur, n'ayant pas l'intention de pécher, ne fait pas ce qu'il veut : δῆλον ὅτι ὃ μὲν θέλει οὐ ποιεῖ ... ὃ θέλει οὐ ποιεῖ καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ (II, 24, 1 et 4), d'après l'idée socratique que l'homme choisit toujours ce qui lui paraît le meilleur. D'après Paul au contraire il se laisse aller à faire ce qu'il ne voudrait pas faire, jugeant que ce n'est pas bien.

Les mots *bonum* et *malum* de la *Vg.-Clém.* sont une glose, conforme au sens, mais à rayer avec WW.

hais. [16] Si donc je fais ce que je ne veux pas, je reconnais que la loi est bonne. [17] Mais alors ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. [18] Car je sais que ce n'est pas le bien qui habite en moi, c'est-à-dire dans ma chair. En effet le vouloir est à ma

16) Ce jugement, quoiqu'il ne demeure qu'une velléité, est un assentiment à la loi, un aveu de sa valeur morale et de son droit. C'est bien le sens d'Ovide, si souvent cité : *Sed trahit invitum nova vis, aliudque cupido, Mens aliud suadet; video meliora proboque, Deteriora sequor* (*Mét.* VII, 19 ss.), ou des vers pathétiques de la Médée d'Euripide, exprimant la lutte de la passion et de la raison; dans Paul il y a autre chose, le sentiment du péché et du devoir envers Dieu.

WW. effacent *est*.

17) Il y a dans l'homme un principe étranger à sa nature; il habite en lui; c'est lui, à proprement parler, qui agit, et c'est le péché. — νυνὶ δέ et οὐκέτι sont à prendre au sens logique : « la situation exposée précédemment étant donnée, il faut conclure que... ». La leçon οἰκοῦσα est presque aussi probable que ἐνοικοῦσα (Soden met ἐν entre crochets). De toute façon le péché est personnifié, et les termes sont si forts qu'on dirait presque d'une possession du démon. Paul a presque l'air d'innocenter le moi humain; aussi Thom. insiste sur ce verset pour prouver qu'il a en vue l'homme régénéré, dont la raison n'est pas responsable des mouvements de la concupiscence. On n'est pas obligé d'aller jusque-là, mais on doit constater qu'aucune explication tout à fait littérale ne peut bien traduire un texte exagéré dans les termes en vue de produire une forte impression. C'est ce que Thomas reconnaît à la fin : *dicitur autem peccatum habitare in homine, non quasi peccatum sit res aliqua, cum sit privatio boni; sed designatur permanentia huiusmodi defectus in homine.* Néanmoins ce mot de péché est ici très important. Paul se réfère incontestablement au péché personnifié qui est entré dans le monde avec Adam, s'attache à chacun de ses descendants, et domine en lui, s'opposant à la loi de Dieu. La lutte n'est donc pas seulement morale, entre les passions et la raison; elle a un caractère religieux. Il est peu conforme aux règles de l'exégèse historique de se demander ici si Paul a pensé au *fomes peccati*, ou la concupiscence (qui demeure même après que le péché originel est remis), ou au péché comme *privatio boni*. L'exégèse catholique peut se préoccuper de montrer que les conclusions de la théologie découlent légitimement de la pensée de s. Paul, mais elle n'a pas à chercher ces développements explicites dans l'horizon de cette pensée. Il ne fixe pas non plus le degré de responsabilité qui demeure sous la pression de ces violents mouvements qui entraînent au péché et qui sont souvent la suite du péché. Le fait a été reconnu que parfois, après avoir posé certains actes, on se demande en toute bonne foi si l'on n'a pas agi sous l'impulsion d'une puissance étrangère, qui cependant s'imposait du dedans.

18) On pouvait déjà constater, avec un peu d'attention, que le « moi » de Paul comprenait deux hommes, celui qui donnait son assentiment à la loi

portée, mais non la pratique du bien; 19 car je ne fais pas le bien
que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. 20 Si donc je fais
ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché
qui habite en moi. 21 Moi qui voudrais faire le bien, je constate cette

et celui qui faisait le mal. Il s'explique ici plus nettement. Le « moi » dépourvu de bien, c'est la chair. L'autre n'est pas encore nommé, il sera plus tard l'homme intérieur (v. 22), la raison (v. 23). Celui qui est la chair n'est pas habité par un principe du bien qui pourrait lutter contre le péché; c'est dire qu'il est l'allié ou plutôt l'esclave du péché. L'autre veut le bien, mais d'une volonté imparfaite et surtout inefficace, qui n'aboutit pas à le réaliser. Il ne faudrait pas voir là une théorie philosophique sur la nature de la volonté humaine, le libre ou le serf arbitre. C'est une situation de fait, constatée par l'expérience, οἶδα γάρ. Le dualisme n'est pas non plus entre l'âme et le corps, mais entre l'intelligence qui perçoit le bien, le jugement de la conscience, et tout ce qui entraîne vers le mal. — κατεργάζεσθαι, *operari* et non *perficere*, désigne un acte moral complet, mais il n'est pas nécessaire qu'il soit extérieur. Ce n'est pas le corps qui refuse à l'âme de marcher pour accomplir la bonne œuvre, ce sont les éléments confus de résistance au bien qui paralysent le verdict de la conscience. De sorte qu'en définitive c'est bien tout l'homme qui est esclave du péché (VI, 15 ss.).

La leçon οὐχ εὑρίσκω (antiochienne d'après Soden) est représentée par la Vg. *non invenio*. Aug. (X, 582) : velle adiacet mihi perficere autem bonum non invenio; *vel sicut habent codices graeci*, velle adiacet mihi perficere autem bonum non. On devrait donc rayer *invenio*. *Perficere* est trop fort et introduit cette idée qu'on peut bien faire mais non pas un bien complet. Il faudrait *operari*.

19) Explication de 15ᵇ, en précisant que ce n'est pas le bien qu'il fait, mais le mal.

20) La conclusion déjà posée au v. 17 est donc juste et définitivement prouvée. Elle est énoncée avec plus de force. Lier ἐγώ à θέλω : « Si donc je fais ce que moi je ne veux pas, ce n'est donc pas moi... » Le moi supérieur ayant été plus dégagé dans les vv. 18 et 19, la conclusion est plus évidente : c'est donc un autre qui fait le mal, le péché. Soden conserve le premier ἐγώ après θέλω (omis par de nombreuses autorités, Vg. *nolo*), mais le sépare de θέλω par une virgule, ce qui fait un contresens, car si c'est moi qui fais le mal, ce n'est donc pas le péché.

WW. omettent *iam;* il en résulte que οὐκέτι n'est plus représenté dans la traduction; cependant *non iam* serait plus littéral que *iam non*.

21) Les versets précédents exprimaient d'une façon pathétique très forte, et comme haletante, la stupeur que cause à l'homme la contradiction qu'il découvre en lui. Maintenant il se donne à lui-même une explication psychologique.

— τὸν νόμον (malgré l'article!) ne signifie pas la loi de Moïse, Cornely le reconnaît, « contre tous les Pères et les exégètes anciens », mais une autre

loi que c'est le mal qui est à ma portée; [22]car je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur, [23]mais j'aperçois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison, et qui m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres.

loi, qui sera désignée plus clairement au v. 23, et qui doit être la loi du péché (VIII, 2). La construction est discutée. Cornely rattache τῷ θέλοντι à παράκειται, en dépendance de ὅτι : « je constate cette loi, que le mal seul se présente à moi qui voudrais faire le bien ». Mais il est beaucoup plus simple de prendre τῷ θέλοντι pour un datif *commodi* ou plutôt *incommodi*. Si la construction est un peu abrupte, le rythme est excellent. L'homme est surpris de sa découverte (εὑρίσκω) : lui qui voulait faire le bien ne se trouve capable que du mal. Encore une fois! c'est donc une véritable règle, une loi qui s'impose à moi qui voudrais faire le bien? On peut voir dans Cornely les différentes échappatoires des anciens embarrassés par cette loi qu'ils croyaient mosaïque. Zahn est revenu à ce système : il faudrait entendre : « je trouve la Loi, moi qui veux l'observer, une chose bonne », cf. *cor. vat. : igitur lex mihi volenti bona est.* L'obstacle à tous ces essais ingénieux c'est qu'on ne peut séparer τὸ καλόν de ποιεῖν (*Kühl*).

22 et 23) Les deux versets ne forment qu'une phrase, de deux membres opposés. Cette fois l'opposition est entre l'homme intérieur et les membres. ὁ ἔσω ἄνθρωπος est propre à Paul, ici et Eph. III, 16; cf. II Cor. IV, 16. En contraste on trouve ὁ ἔξω ἄνθρωπος II Cor. IV, 16. D'après le contexte il s'agit de la raison (nommée au v. 23), dans sa lutte contre les membres et le péché. L'expression a été forgée dans le même sens par Platon sous la forme ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος (*Rép.* IX, p. 589). L'analogie est d'autant plus saisissante que Platon parle en cet endroit de la lutte de cet homme intérieur contre les bêtes féroces qui représentent les bas instincts de l'homme. Aucun commentateur récent n'a indiqué ce rapprochement que je dois à M. Bonhöffer (*Epiktet und das Neue Testament*, p. 117); il est assez étroit pour qu'on soit incliné à admettre une dépendance directe ou indirecte de s. Paul; ce qui est propre à l'Apôtre, c'est le rapport de la raison avec la loi de Dieu, dont Platon n'a pas parlé. La raison qui, en elle-même, est une lumière et qui est faite pour percevoir la vérité, trouve sa satisfaction dans la loi de Dieu. — συνήδομαι est plus fort que σύμφημι, mais dans le premier cas συν marquait plus nettement l'assentiment à la loi, tandis qu'on ne peut précisément se réjouir avec la loi; συν indique donc seulement cette fois la satisfaction intérieure de la raison intellectuellement unie à l'idée de la loi morale; cf. συνλυπούμενος Mc. III, 5.

Le mot νόμος revient quatre fois dans ces deux versets. L'opinion la plus commune compte pour une la loi de Dieu et la loi de la raison, et unit aussi l'*autre* loi, et la loi du péché. S. Jérôme (*Ep.* CXI, *ad Alg.* M. XXIII, c. 1024) en distingue quatre : *lex Dei et lex carnis atque membrorum, quae pugnat adversus legem mentis nostrae, et captivos nos ducit in lege peccati, simulque quatuor leges contra se dimicantes in uno loco scriptas esse co-*

24 Malheureux que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort?

gnosco. Cette opinion a été reprise par Kühl et il faut bien reconnaître en effet que théoriquement Paul compte quatre lois (*Prat*, I, p. 313), distinctes du moins par la raison. Aux deux extrémités, avec l'opposition la plus entière, la loi de Dieu et la loi du péché. Elles sont extérieures à l'homme. Au dedans de lui, la loi de la raison, et cette « autre » que Jér. nomme très justement la loi de la chair. Ces quatre notions : loi de Dieu et loi du péché, raison et chair, se retrouvent dans le même rapport au v. 25. L'une, la raison, incline vers la loi de Dieu; la chair au contraire est disposée à faire campagne avec le péché, de sorte que les lois extérieures exercent leur attraction sur celles de l'intérieur. Si l'on considère la nature de l'homme en soi, en dehors de toute considération de péché formel, il y a en elle des mouvements naturels, des dispositions peu favorables au libre empire de la raison; c'est « l'autre » loi. Mais Paul ne se propose pas d'étudier l'homme en soi; il le voit dans l'état du péché originel avec ses suites. Dès lors, en fait, il n'y a plus que trois lois réellement distinctes. Car cette loi des membres ou de la chair est déjà devenue la loi du péché. Elle ne pourrait réduire l'homme (με) en captivité si elle n'était à tout le moins sous la mouvance du péché. C'est ainsi que s'explique cette phrase assez étrange et presque mal faite (*inconcinnitas constructionis*, Corn.) qui commence en distinguant les deux lois de la chair et du péché et qui finit en les confondant. Paul est toujours dominé par les réalités qu'il envisage, au détriment parfois de la distinction précise des concepts. Cette autre loi finit par ranger l'homme sous sa propre servitude, puisqu'elle est en effet une loi de péché existant dans les membres.

Au v. 23 *repugnantem* est une traduction un peu faible de ἀντιστρατευόμενον. On préférerait *militantem* avec *adversus legem* (Tert. *De res.* 51; Hil. *Ps.* 136). *Contramilitantem* (Hil. *Ps.* 118) serait un peu trop littéral.

24) τούτου peut se rapporter à σώματος ou à θανάτου. Cela importe peu pour le sens, quoique Cornely attache une grande importance à lier τούτου à θανάτου. Il n'est pas question d'être délivré du corps mortel (*Corn.* contre *Aug.*), mais du corps en tant qu'esclave du péché et par là même destiné à la mort, temporelle et éternelle. Origène : *Merito namque corpus mortis appellavit, in quo habitat peccatum, quod mortis est causa* (*SH.* et *Kühl*, en joignant τούτου à θανάτου grammaticalement, mais à σώματος pour le sens; *Lips.* en joignant τούτου à σώματος; *Jülicher*). Cornely veut qu'il soit question directement de la mort spirituelle. Mais « un corps de mort spirituelle » serait une alliance de mots hardie et même étrange. — Ce cri de l'âme qui sent durement le joug du péché ne ressemble guère à l'asservissement si librement consenti des païens (vi, 19 s.). C'est un appel presque désespéré au secours de Dieu. Il ne devait pas être compris d'Épictète, persuadé que le sage n'avait besoin de personne pour être maître chez lui; il raille donc ceux qui disent : 'τί γάρ εἰμι; ταλαίπωρον ἀνθρωπάριον' καὶ 'τὰ δύστηνά μου σαρκίδια', termes qui paraissent bien la caricature de l'exclamation de l'Apôtre.

La traduction de la *Vg.* rattache τούτου à θανάτου, *de corpore mortis huius*.

25 Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur! Ainsi donc je suis le même qui sers par la raison la loi de Dieu, mais par la chair la loi du péché.

25) Le texte est controversé. χάρις τῷ θεῷ (avec δέ après χάρις) préféré par Tisch., WH., Nestle, est rejeté par Soden, sans doute comme trop exclusivement égyptien; mais εὐχαριστῶ τῷ θεῷ qu'il préfère, est surtout syrien. La leçon du latin (*it.* et *Vg.*) avec quelques très rares mss. grecs, ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, ne paraît qu'une explication de la première, remplaçant une exclamation par une affirmation positive. Mais c'est une manière d'attester cette première leçon; celle de Soden paraît, elle aussi, une tournure moins abrupte. Dans cette situation nous nous en tenons à χάρις τῷ θεῷ comme à la leçon primitive dont les autres semblent dérivées.

La question de critique textuelle une fois tranchée d'après ses règles propres, il faut avouer que l'exclamation est aussi beaucoup plus émouvante. C'est comme un éclair dans la nuit, la réponse d'une voix lointaine à un appel déchirant.

Après ce cri, 25b est, il fait l'avouer, assez prosaïque. C'est le résumé de tout ce qui précède. Jülicher le supprime comme glose, ce qui est parfaitement arbitraire.

Lietz. le place après le v. 24. Corn., Zahn, Kühl, ne changent rien, parce que αὐτὸς ἐγώ, *ipse ego* (cf. II Cor. XII, 13; Mc. VI, 31), « pour ma part », « à moi tout seul » est beaucoup mieux placé après la mention de la grâce. Avant, il eût suffi de dire ἐγώ comme dans toute la péricope; tandis que, ayant fait allusion à la grâce de Dieu par Jésus-Christ, Paul, désireux de résumer ses idées dans une formule nerveuse, a dû indiquer qu'il parlait de lui seul, sans le secours divin. Cette explication est peut-être trop subtile. Sans accepter qu'il s'agisse de l'homme régénéré, on peut entendre avec Aug. : *igitur ipse ego, ego mente, ego carne* (*De contin.* VIII, 19) et Thom. *unus et idem*. Au moment de conclure, Paul insiste sur l'unité de l'être humain déchiré par deux tendances contraires, exprimées cette fois avec une concision lapidaire. Les raisons font donc défaut pour prouver que 25b est bien en place; mais les raisons de le déplacer ne sont pas évidentes non plus. Puisqu'il est certainement de Paul, le plus prudent est de le laisser où le mettent les mss.

La traduction de la leçon critique serait *gratia Deo* et non *gratia Dei* (*Vg.*). *ipse ego* serait plus près du grec que *ego ipse*.

Note sur l'abrogation de la Loi. — L'œuvre propre de Paul, celle qui le mit en butte à la haine des Juifs et même des Judéo-chrétiens, mais aussi sa gloire au sein du christianisme, c'est d'avoir proclamé l'abrogation de la loi mosaïque, pour les Juifs comme pour les gentils. Sur ce point tout le monde est d'accord. Le P. Prat ne le cède à personne dans l'énergie de ses affirmations. C'est toute la Loi qui est nulle

et de nulle valeur. « La distinction imaginée par certains exégètes entre la loi cérémonielle et la loi morale... cette distinction raffinée est inconnue à l'Apôtre » (II, p. 443).

Aussi ne peut-on pas dire avec Schweitzer (*Geschichte der Paulinischen Forschung*, p. 192) que Paul, dominé par l'attente de l'avènement prochain du Sauveur, a seulement déclaré la Loi suspendue en attendant ce dénoûment. En fait, dit Schweitzer, si la Loi est frappée à mort, elle n'est point précisément abrogée. On est dans une période de transition. Il est inutile que les gentils l'embrassent; les Juifs n'ont pas à la quitter. Le caractère du temps, intermédiaire entre la mort de Jésus et son retour, commande à chacun de rester où il est.

Mais ce système, fort superficiel, est de plus erroné dès le point de départ. D'après Paul la Loi est certainement abrogée pour les chrétiens, quoiqu'il soit à propos de pratiquer certaines de ses observances dans l'intérêt de l'Évangile.

Sur ce point, répétons-le, il n'y a pas de difficulté sérieuse. Mais l'accord cesse quand il s'agit de déterminer ce qui causa dans l'esprit de l'Apôtre une conviction si ferme et si absolue.

D'après Renan, Paul a dû être frappé d'un double inconvénient attaché aux observances légales. En persuadant à celui qui les pratique qu'il est nécessairement justifié, elles tuent la morale; car le dévot s'imagine qu'il possède un moyen sûr et commode d'entrer au paradis, quoi qu'il fasse d'ailleurs et pour ainsi dire malgré Dieu; de plus, elles portent au scrupule, en faisant naître l'appréhension de pécher malgré la meilleure volonté. « On en venait presque à regretter que Dieu eût donné la Loi, puisqu'elle ne servait qu'à amener des contraventions » (*S. Paul*, p. 485).

Ces deux inconvénients ne se produiraient évidemment pas dans les mêmes tempéraments. Le P. Prat relève l'importance du second. La Loi a péri « parce qu'elle a servi d'instrument au péché, augmenté les prévarications, allumé le courroux divin » (I, 321). Il est vrai que l'auteur donne d'autres raisons, et meilleures, car cette imperfection de la Loi est nécessairement commune à toutes les lois positives, et si s. Paul insiste sur cet inconvénient, c'est pour faire ressortir le premier, qui est de se croire justifié par les œuvres de la Loi.

Aussi Jülicher a-t-il mis surtout en relief cette pensée de Paul. Dans la pratique, qui est une affaire de prudence, il a pu manquer de tact. Mais son principe est clair et il l'a suivi dans toutes ses conséquences : quiconque cherche la justice dans les œuvres, renonce à la justice de la foi. Il faut au contraire renoncer au mérite des œuvres propres pour recevoir la grâce de Jésus-Christ. Paul, continue Jülicher, était donc parfaitement logique quand il rejetait le mérite des œuvres que Jacques et le catholicisme ont repris en se rattachant au judaïsme;

il était logique, en refusant d'imposer aucune législation prétendue divine, à ceux qui avaient reçu la liberté de l'Esprit, tandis que le catholicisme, et même les églises qui se disent pauliniennes, ont renoncé à cet affranchissement.

— L'aboutissement de ce système luthérien montre ce qu'il a d'excessif. Paul a vigoureusement combattu ceux qui prétendaient être justifiés par les œuvres de la Loi, mais il a eu soin de montrer que l'ancienne Loi ne conduisait pas nécessairement à cette erreur, puisque Abraham et plus d'un pécheur avaient été justifiés par la foi, dont la circoncision, une loi positive, était le symbole.

L'obéissance à une loi divine n'est donc pas inconciliable avec le principe de la justification par la foi, pourvu qu'on ne place pas sa confiance dans la Loi, ni dans les œuvres de la Loi.

Et par conséquent, ce qui est mis de côté, ce n'est pas le principe d'une loi divine, c'est une loi particulière, la Loi de Moïse qui est abrogée.

Pourquoi?

Si l'on consultait un historien, il ne serait pas embarrassé de répondre. La Loi mosaïque était la loi civile et religieuse d'un peuple ; elle ne pouvait s'adapter à tous. C'était, comme les Juifs le sentaient très bien, une haie, une barrière, qui les préservait du contact des gentils, précisément parce qu'elle empêchait les uns de sortir et les autres d'entrer.

Les hommes en particulier répugnaient à embrasser le judaïsme pour n'être pas astreints à la circoncision, épreuve douloureuse qui au surplus les rendait ridicules. Et ainsi du reste. Ce qui convenait à un petit peuple d'Orient, les lois matrimoniales et les usages alimentaires surtout, ne pouvait être la règle de toutes les nations. Paul a dû l'éprouver mainte fois dans son apostolat auprès des gentils. Il est vrai qu'on eût pu exempter les non-Juifs sans demander aux Juifs de renoncer à leurs coutumes. Mais ce palliatif eût été insuffisant. La Loi eût mis les Juifs à part. La circoncision établissait une distinction plus sensible dans l'antiquité que de nos jours à cause de l'usage public des bains. Elle n'eût peut-être pas été le pire obstacle. La défense faite aux Juifs des mariages mixtes eût empêché la fusion entre chrétiens. Encore plus les lois alimentaires eussent-elles obligé les Juifs à se préserver du contact de leurs frères dans le christianisme. Dans l'antiquité, beaucoup plus qu'aujourd'hui, les repas en commun réunissaient fraternellement ceux qui appartenaient au même groupe religieux (*syssities*). Or le Juif, astreint à ne pas manger certains aliments, ne pouvait s'asseoir à la table de tout le monde. Ce que cette situation avait d'anormal et d'intolérable apparut clairement à Paul le jour où il vit Pierre s'abstenir de manger avec des gentils. Que devenait donc l'unité

dans le Christ? Certes il y avait là pour un homme d'action comme Paul un élément de conviction. Un esprit de sa trempe ne se serait pas décidé pour une simple raison d'opportunisme, mais la nécessité de sauvegarder l'unité touchait bien aux principes. Cependant d'autres, ses ennemis, concluaient qu'il fallait, coûte que coûte, exiger des gentils qu'ils s'imposassent le joug de la Loi pour vivre au Christ. Si l'union exigeait un sacrifice, pourquoi sacrifier une loi divine plutôt que les préjugés des païens?

Si Paul a soutenu que la Loi était abrogée, il avait donc une autre raison, qui tranchait la question pour les Juifs comme pour les autres. Pour la comprendre, et pour apprécier toute son argumentation, il n'est pas inutile de savoir ce que pensaient les Juifs eux-mêmes de l'observation de la Loi.

Ceux que nous connaissons par leurs ouvrages antérieurs à Paul, ou peu postérieurs, appartiennent à l'opinion pharisienne. Les Sadducéens ne sont donc pas représentés. Mais cela n'a pas une très grande importance, parce que Paul, pharisien converti, regardait les chefs du pharisaïsme comme les représentants légitimes de la pure tradition.

Ce serait faire injure à ces maîtres que de leur attribuer des opinions trop grossières sur le privilège d'Israël. Aucun d'eux n'aurait soutenu ouvertement que le Juif serait sauvé, en dépit des lois morales, pour le seul fait de se réclamer de la Loi en sa qualité de circoncis. Pour être sauvé, il fallait être juste, c'est-à-dire avoir pratiqué la Loi. Paul dit aussi expressément qu'on n'est pas juste pour avoir entendu lire la Loi, mais pour l'avoir pratiquée (II, 13). Et cette pratique n'était nullement regardée comme moralement impossible (1). Plus d'un rabbin gémira plus tard sur la difficulté de pratiquer en perfection un seul précepte, par exemple celui du sabbat, mais c'est encore une manière d'exalter la Loi. En comparaison du nombre incalculable de solutions qu'offrent par exemple notre code civil et nos lois, personne ne trouvera bien considérable le nombre que le P. Prat (I, 318) juge « formidable » des six cent treize articles de la Loi mosaïque. Si l'on réfléchit que ces articles comprennent le droit politique, civil, pénal et liturgique, on trouvera ce chiffre plutôt restreint. Les Juifs ne se plaignaient pas de la multiplicité des préceptes; ils en augmentaient sans cesse le nombre, tout en se préoccupant cependant d'éviter une application trop stricte de certaines règles. Et l'on ne voit pas non plus que Paul ait nulle part récriminé contre l'abus de la réglementation. Quand il reproche à la Loi d'être la cause occasionnelle du péché, il ne s'en prend explicitement qu'au commandement : « tu ne convoiteras pas »,

(1) On lit dans IV Esdras : *servierunt cum labore altissimo et omni hora sustinuerunt periculum uti perfecte custodirent legislatoris legem* (VIII, 89).

qu'on ne peut cependant pas pour cela rayer de la loi morale.

Ce n'est pas que les Juifs, du moins les représentants de l'esprit juif que nous connaissons, aient estimé la Loi si facile qu'elle eût été en fait observée par Israël. Ils entendaient dans l'Ancien Testament la plainte sans cesse renouvelée des Israélites gémissant sous le poids de leurs fautes et implorant le pardon de Dieu. Les apocalypses d'Esdras et de Baruch font écho à cette confession douloureuse. Esdras reconnaît sans difficulté que la plus grande partie d'Israël est menacée de perdition. On le croirait sur le point de recourir à la grâce. Mais il ne le fait pas. Il suffit que le Juif ait à sa portée la Loi et en lui le libre arbitre. S'il s'adresse à Dieu, c'est pour obtenir, comme toutes les voix de l'A. T., le pardon des péchés. Comme homme, comme Juif surtout, sensible à la perte de ses frères, Esdras semble réclamer contre un régime dans lequel, en fait, le salut est si rare. Mais la réponse donnée au nom de Dieu est que ses jugements sont insondables, que lui personnellement sera sauvé, et que si les autres périssent, c'est leur faute : *nam et ipsi accipientes libertatem spreverunt Altissimum, et legem eius contempserunt* (IV Esdr. VIII, 56). Personne ne s'est élevé plus haut dans le judaïsme, personne n'a senti plus profondément son insuffisance, et l'on peut estimer que Paul éprouvait ces sentiments avant sa conversion. Mais ils étaient encore bien éloignés de ceux qu'il connut comme chrétien. D'abord on affirmait qu'il y eut toujours des justes, qui observaient parfaitement la Loi, qui avaient en même temps la foi, fondement nécessaire de leur pratique religieuse (1), mais qui se justifiaient par les œuvres de la Loi, et qu'on ne voit pas assistés en cela par la grâce. Par exemple Ézéchias « confiant dans ses œuvres, et espérant en sa justice » (Baruch LXIII, 3) ou les anciens justes en général « qui se confiaient en leurs œuvres » (Bar. LXXXV, 2). Au moment de la ruine de Jérusalem, c'est l'odeur « de la justice qui vient de la loi » qui a disparu de Sion (Bar. LXVII, 6), et même « la Loi est vie » (Bar. XXXVIII, 2). Esdras, qui sent bien plus profondément l'état misérable de la masse, ne pense pas autrement des justes : *si enim desideraveris ut nostri miserearis, tunc misericors vocaberis, nobis enim non habentibus opera iustitiae, iusti quibus sunt opera multa reposita apud te, ex propriis operibus recipient mercedem* (IV Esdr. VIII, 32 s.; cf. VII, 77). Ainsi, dans le judaïsme, on comptait des justes, qui se présentaient au tribunal de Dieu avec les mérites de leurs œuvres légales, et des pécheurs qui demandaient miséricorde. Mais ceux-là mêmes se sentaient un peu rassurés par la présence de la Loi, parce qu'ils étaient tout de même bien supérieurs aux gentils; Esdras en

(1) Ap. Baruch LIV, 5 : *et illuminas tenebrosa et revelas abscondita immaculatis, qui in fide subiecerunt se tibi et legi tuae.*

est sûr et c'est précisément pour cela que la ruine d'Israël le scandalise. Baruch ajoute : « Nous avons confiance en toi, parce que la Loi est auprès de nous, et nous savons que nous ne tomberons pas, tant que nous gardons tes observances; nous serons toujours heureux du moins en cela que nous n'avons pas été mêlés aux gentils » (Bar. XLVIII, 22 s.).

Cette confiance dans les œuvres de la Loi ne pouvait plaire à Paul. Mais était-ce une raison pour supprimer la Loi elle-même? Les prophètes avaient annoncé une effusion de l'Esprit-Saint. Ne serait-ce pas afin de faciliter l'accomplissement de la Loi? C'est ce que semble croire le livre des Jubilés (I, 23), si profondément convaincu de la perpétuité de la Loi qu'il la fait remonter aux premiers âges du monde, ou plutôt aux tables éternelles. La Loi est éternelle, et par conséquent l'unique moyen de salut.

On a dit souvent que le judaïsme avait deux côtés : la Loi et le Messie. M. Charles en est persuadé. Il prétend que dans les apocalypses messianiques « l'attente du Messie tend à éclipser la suprématie de la Loi, et que, après l'avènement du Messie, il n'y est plus fait allusion » (Bar. LXX-LXXIV). C'est une erreur, du moins quant au pharisaïsme. Si quelques Juifs ont pensé que la Loi disparaîtrait avec le Messie, nous n'en savons rien, et cela est d'autant moins probable que des Juifs même convertis, tels que les Apôtres, ne l'ont pas dit ouvertement avant l'entrée en scène de Paul. Les textes que nous possédons sont pour la pérennité absolue de la Loi. Tout ce que concédaient les Juifs alexandrins, avertis de l'impossibilité de la faire accepter des gentils, c'était que certains articles n'avaient qu'un sens symbolique. Faire cette part à l'esprit grec, c'était maintenir plus sûrement l'ensemble de la Loi. C'est l'esprit de la lettre d'Aristée. Et quant au Messie, le héros national, il n'éprouverait pas sans doute ces scrupules du sens humain. La Loi était pour toujours destinée à conduire les justes jusqu'au seuil de la vie éternelle. Elle n'avait plus de raison d'être dans le monde futur, mais le Messie n'appartenait pas à l'au-delà, il devait paraître sur la terre, et n'avait même pas pour mission de sauver les Israélites en vue du monde futur, si ce n'est en leur faisant observer la Loi. C'est naturellement le cas des Jubilés, très peu messianiques : « et dans ces jours les enfants commenceront à chercher les lois, et à poursuivre les commandements, et à retourner dans les sentiers de la justice » (XXIII, 26). Le psaume de Salomon qui est tout entier consacré au Messie ne parle pas de la Loi en termes exprès, mais il la suppose constamment, et le rôle du Messie sera en particulier de « purifier Jérusalem au moyen de cette sanctification qu'elle avait dès l'origine » (Ps. Sal. XVII, 34). Un autre psaume parle du « témoignage dans la loi de l'alliance éternelle » (X, 5). Quant à Esdras, même lorsqu'il gémit

de la perte des Israélites, il note que la Loi ne périt pas avec eux, et n'est pas pour cela atteinte dans l'honneur qui lui est dû (IV Esdr. IV, 36). Ce n'est pas le Messie qui y changera rien, puisqu'il n'inaugure même pas le monde à venir, auquel il est antérieur. Et de même, dans Baruch, la véritable espérance d'Israël c'est la Loi, les païens eux-mêmes seront jugés d'après la Loi, car, s'ils l'ont ignorée, c'est par orgueil (cf. *Le Messianisme*... p. 106 ss.). Il est vrai que dans les Paraboles d'Hénoch, le Messie est le chef de l'au-delà. Mais on a franchi la période intermédiaire sans y toucher. Le messianisme étant confondu avec le monde futur, le Messie est juge, non Sauveur, et la question de la Loi après l'avènement de ce Messie ne se pose même plus. Tandis que, Jésus ayant paru sur la terre comme Messie, pour sauver les hommes du péché et les faire jouir de la vie éternelle, l'opposition était flagrante entre la confiance dans la Loi et la oonfiance dans le Christ. Les Apôtres plaçaient leur confiance dans le Christ autant que Paul, mais, précisément parce qu'il connaissait mieux la doctrine officielle des Pharisiens sur la Loi, il était mieux à même de mesurer l'incompatibilité, et la nécessité de trancher dans le vif quant aux principes, sauf à user en pratique de tempéraments par condescendance. Les Pharisiens disaient : le salut n'est que dans la Loi. Paul répond : le salut n'est que dans le Christ. Et on ne peut pas dire : « conservons donc la Loi, en plaçant notre confiance dans le Christ », parce que ce serait méconnaître le caractère propre et voulu de Dieu de cette Loi, qui était, non point un instrument *secondaire* de salut, mais un instrument *provisoire,* qui conduisait au salut sans le contenir, et qu'il fallait briser, l'œuvre accomplie, de peur qu'il ne gêne. Il est nécessaire, pour construire une voûte, d'employer des formes en bois; si on les laissait sur place, elles empêcheraient de voir la voûte elle-même, et quelques-uns croiraient qu'elles portent l'édifice.

Or on peut se demander ici si Paul n'a point été trop sévère, et si les Pères et les docteurs catholiques n'ont pas été mieux inspirés en distinguant dans la Loi mosaïque la partie morale qui demeure, et les cérémonies qui sont abrogées.

Mais entre cette opinion et celle de s. Paul, il n'y a guère d'autre différence que des mots. Les théologiens ne prétendent pas que la loi morale est obligatoire parce qu'elle est contenue dans le Pentateuque. Le décalogue lui-même n'est pas enseigné aux enfants de cette manière, puisque le jour du repos est changé et que la défense de faire des images n'est pas maintenue. Quand on dit que rien ne demeure de l'ancienne Loi que ce qui est conforme à la loi naturelle, comme le fait s. Thomas, on insinue que la Loi conserve son efficacité à un autre titre. Personne dans le catholicisme ne songe à mettre la Loi ancienne à côté de la loi de grâce comme étant actuellement obligatoire.

Et de son côté Paul n'a puisé dans sa foi nouvelle qu'une plus grande haine du péché, un plus grand désir de faire régner la loi morale, sous forme d'obéissance à Dieu. Il le dit expressément (VIII, 4).

Ce qu'on a des deux parts reconnu caduc, c'est l'ancienne Loi comme instrument de salut. Si elle était demeurée obligatoire, il y avait donc, outre la foi et la pratique chrétienne, un ordre, subordonné, mais essentiel, de préceptes anciens à suivre pour être sauvé. Paul ne l'a pas voulu. Son argumentation a pris différentes formes, selon les différents aspects de la Loi, mais le principe fondamental est que le Christ suffit à tout.

Et c'est précisément ce que niaient ses adversaires. D'après eux, il ne suffit pas de reconnaître Jésus pour le Messie, il faut encore observer la Loi. Le Messianisme, dans les desseins de Dieu, est un épisode destiné à mettre la Loi en valeur, car elle est éternelle. Paul répond : le Messianisme est un ordre nouveau, que l'ancien ordre préparait, n'étant que temporaire. Précisément parce que la Loi était une institution divine, on ne pouvait songer à en prendre et à en laisser. La question était de savoir si, dans les desseins de Dieu, elle était donnée pour toujours, comme un idéal qu'il fallait seulement atteindre et auquel le Messie lui-même était subordonné; ou si elle avait été donnée pour un temps, afin de préparer le règne du Messie. La question ne pouvait être tranchée qu'en comparant les deux régimes : l'un est le régime de la loi, l'autre est le régime de la grâce; l'un en face du péché est impuissant, ou plutôt n'aboutit qu'à multiplier le péché, l'autre efface le péché et donne la force de ne plus le commettre; l'un est une législation communiquée par Moïse, l'autre est le salut apporté par le Fils de Dieu; le premier est le règlement qu'on impose à des serviteurs ou à des esclaves, le second est une manifestation d'amour paternel.

Mais au fond de tout est le principe que nous sommes sauvés par l'union au Christ, tandis que personne n'a jamais été sauvé par la vertu de la Loi. Elle a toujours été vide de grâce, et on ne saurait le lui reprocher. Mais la déclarer encore obligatoire, c'eût été méconnaître que Dieu ne l'avait donnée que comme un intermédiaire entre la promesse et l'accomplissement de la promesse. Si elle n'est pas obligatoire, on peut en pratiquer les observances dans l'intérêt de l'évangile, auquel elle est subordonnée dans les desseins de Dieu, mais il est évident que l'intérêt de l'évangile sera qu'elle disparaisse un jour tout à fait, parce que l'évangile tend à l'unité.

Pour plus de précision, on peut ramener les arguments de Paul à trois :

I. Par la foi en Jésus nous avons la justice, que la Loi ne pouvait donner; or la Loi elle-même rendait d'avance hommage à cette justice (Rom. III, 21); elle lui était donc subordonnée, comme un régime de loi à un régime de grâce (Rom. VI, 14); chercher encore la justice dans la

Loi, c'est dire que le Christ est mort inutilement (Gal. II, 21). La Loi n'est donc plus obligatoire pour le salut, et mettre sa confiance dans la Loi, c'est rejeter le salut. C'est l'argument théologique principal.

II. La preuve que la Loi n'a été donnée que pour un temps, c'est qu'elle traite les hommes en serviteurs, tandis que dans le Christ nous sommes fils de Dieu. Pour mieux montrer les rapports des serviteurs avec les fils, Paul emploie la comparaison de l'enfant, élevé dans la dépendance d'un pédagogue, qui est un jour affranchi de cette tutelle humiliante (Gal. IV, 1 ss.). De même la Loi n'a plus autorité sur nous, qui traitons directement avec Dieu notre Père.

III. L'action de la Loi était limitée dans l'espace, ou du moins elle avait été faite pour les Juifs. Aujourd'hui, tous étant enfants de Dieu, il n'y a plus ni Juifs ni gentils (Gal. III, 28). Les chrétiens sont un même corps dans le Christ, parce qu'il a aboli la barrière qui les divisait (Eph. II, 13 ss.).

Paul ne dit donc pas que la Loi est abrogée parce qu'elle avait les imperfections inhérentes à toute loi, mais parce qu'elle constituait tout un régime imparfait qui devait disparaître devant le régime plus parfait qu'elle-même avait annoncé. S'il a démontré si rigoureusement l'impuissance de la Loi, dont le péché s'était joué, c'est parce que ses adversaires s'obstinaient à méconnaître ce point et à placer dans la Loi la source de toute justice. Il fallait donc affirmer très fort que la loi de Dieu, comme toutes les autres, ne pouvait que signaler le péché sans donner la force de le vaincre. La grande démonstration de l'épître aux Romains constatant l'impuissance de la Loi par les faits (II-III, 20) et par le raisonnement (VII, 7-25) n'est que la base de l'argument définitif, mais une base indispensable, et Paul savait bien que gagner ce point c'était réduire ses adversaires au silence, en dépouillant la Loi mosaïque d'une auréole qui ne lui appartenait pas.

Il fallait cependant expliquer pourquoi Dieu avait institué un régime si insuffisant, et dont l'Apocalypse d'Esdras se plaignait déjà. Paul, quand il est dans la construction de sa thèse, ne touche que le point qui la regarde. La Loi a été l'occasion de péchés plus nombreux, de transgressions plus caractérisées. Dieu le savait d'avance, et par conséquent il faisait rentrer ce fâcheux résultat dans son but. Le péché mieux connu, l'insuffisance de la Loi reconnue, la nécessité de la grâce apparaissait plus clairement. C'était dire que Dieu se proposait de tirer le bien du mal. Mais ne se proposait-il pas, en donnant la Loi, un avantage positif, et ce plan a-t-il été complètement frustré? Il faut bien reconnaître que jusqu'au chap. IX, Paul ne se préoccupe pas de cet aspect de la question. Ce qu'il dit est juste, le raisonnement irréfutable. Mais il y avait d'autres éléments dont il fallait tenir compte. C'est pourquoi l'Apôtre reviendra sur ce sujet dans les chapitres IX-XI.

CHAPITRE VIII

[1] Il n'y a donc maintenant aucune condamnation contre ceux

CHAPITRE VIII. LA VIE DE L'ESPRIT. LES ENFANTS DE DIEU. L'AMOUR DE DIEU POUR NOUS. — Le chapitre VIII est isolé de ce qui le précède et de ce qui le suit, et il forme en lui-même une unité, comme exposé de ce qu'il y a de plus sublime dans la vie chrétienne. Cependant on peut reconnaître dans cet exposé trois parties assez distinctes : La vie de l'esprit, qui est un gage de résurrection (1-11); la qualité d'enfants de Dieu, gage de la vie glorieuse auprès du Christ (14-30); l'amour de Dieu pour nous, gage que nous ne serons pas séparés de lui (31-39). Ces perspectives si hautes, si assurées de la part de Dieu, supposent que les chrétiens sont bien résolus à vivre de la vie spirituelle; Paul devait leur faire entrevoir le risque qu'ils courraient en suivant la chair; c'est ce qui sert de transition entre les deux premières parties (12-13).

On notera comme des rappels d'idées entre les différentes parties : οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα v. 1 et τίς ὁ κατακρινῶν v. 33, au début de la première et de la troisième partie; le don que Dieu a fait de son propre Fils, v. 3 et v. 32, dans les mêmes endroits parallèles; l'héritage avec le Christ v. 17 et sa situation de premier-né v. 29, au début et à la fin de la deuxième partie.

Il y a dans tout le chapitre une sorte d'ascension de la pensée qu'accompagne un sentiment toujours plus intense. La vie spirituelle apparaît déjà comme une force nouvelle qui permet d'accomplir la justice, nous rend agréables à Dieu, et nous fait espérer la résurrection du corps, toujours engagé dans la lutte. La vie selon la chair se présente encore comme une possibilité redoutable qui conduirait à la mort. Mais la présence de l'Esprit suggère que nous sommes enfants de Dieu; c'est donc l'héritage avec le Christ. La créature soupire après cette délivrance des enfants de Dieu, et nous soupirons nous-mêmes, mais ce n'est encore qu'une espérance. Alors l'Esprit nous emporte dans une prière que Dieu entend. Et Dieu lui-même a tout préparé pour notre bien. Dans la perspective de son plan éternel, nous sommes déjà glorifiés avec son Fils. C'est donc qu'il nous aime, et qui pourra nous arracher à cet amour? Dieu qui a tout fait pour notre salut, le Christ

qui sont dans le Christ Jésus. [2] Car la loi de l'esprit de vie

mort pour nous, notre Sauveur et notre frère, l'Esprit-Saint vivant en nous, et suppléant à notre faiblesse...? Quelle vie transfigurée! Entre la vie du chrétien et la gloire il n'y a d'autre différence que la manifestation de ce qui est encore caché.

1-11. LA VIE SPIRITUELLE.

Il n'y a sans doute pas dans saint Paul deux pages placées dans une opposition plus complète que VII, 13-25 et VIII, 1-13. Dans la première apparaît le péché, qui s'est servi même de la Loi pour dominer plus entièrement. La Loi est en elle-même impuissante. La raison lui donne un suffrage sans valeur. Le péché domine donc la chair et l'entraîne vers la mort, car la loi de Dieu est violée, et la condamnation est inévitable pour l'homme charnel. Un cri vers la grâce, et la lumière inonde ce gouffre intérieur.

L'homme est en Jésus, sous l'action de l'Esprit de vie, si bien qu'il vit désormais non plus en suivant l'instinct de la chair, mais selon les goûts de l'Esprit qui est en lui un guide plus sûr que la raison et plus ferme. Désormais il peut accomplir toute la loi de Dieu, il ne saurait être condamné, il est assuré de la vie. S'il est encore question de la chair, c'est pour mieux marquer le contraste, et l'obligation où est le chrétien de la mortifier par l'esprit. Tout cela est dû à l'initiative de Dieu, qui a fait, par l'Incarnation de son propre Fils, ce que la Loi ne pouvait faire. Maintenant nous savons par une triste expérience ce que c'est que d'être sous la Loi, et nous savons aussi ce que c'est que d'être sous la grâce. D'un côté la mort, de l'autre la vie, même pour ce corps qui était naguère sous la domination du péché et son instrument. Il faudra encore le tenir en respect, mais enfin il sera associé lui aussi à la résurrection de Jésus. Il y a dans cette péricope comme trois subdivisions. La loi de l'esprit dirige efficacement notre conduite au lieu de la Loi (1-4); la vie selon l'esprit est seule agréable à Dieu (5-8); l'Esprit qui vit en nous est un gage de résurrection (9-11). On expliquera au v. 2 que Paul parle d'abord de l'esprit communiqué, que nous nommons la grâce, avant de parler de l'Esprit de Dieu (au v. 9).

1-4. LA LOI DE L'ESPRIT.

1) Quelques mss. et *Vg.* ajoutent : μη κατα σαρκα περιπατουσιν, et le texte reçu a encore en plus : αλλα κατα πνευμα. La leçon courte des critiques (*WH.*, *Tisch.*, *Nestle*, *Soden*) n'est guère appuyée que sur des autorités égyptiennes, mais elle se recommande par son admirable concision; d'autant que le reste paraît emprunté au v. 4.

οὐδέν est très général : « il n'y a plus aucune raison ». ἄρα indique toujours une conclusion. Mais cette conclusion ne peut se rattacher à 25^b, qui est plutôt la conclusion de la situation fâcheuse (VII, 13-24), ni même à 25^a (trop éloigné), à moins qu'on ne se décide à placer ailleurs 25^b. Même dans ce cas, une simple exclamation serait mal faite pour servir de base à une conclusion aussi positive. Il faut donc regarder ce début comme la conclusion de tout ce qui précède, depuis le chap. VI, et qui montrait le péché vaincu, ainsi que

en le Christ Jésus t'a délivré de la loi du péché et de la

la mort, par l'union au Christ : la Loi elle-même avait été abolie par sa mort (VII, 6). C'est à ce point que se rattache VIII, 1, comme base doctrinale; ce qui suivait (VII, 7-24) ne fait que résoudre une objection; cependant les traits de cette situation ne seront pas oubliés, de sorte qu'en somme ἄρα s'entend de tout ce qui précède (*Corn.*).

— κατάκριμα signifie condamnation, non peine infligée (contre *Corn.*). Il s'agit de la condamnation menaçant ceux qui n'observaient pas la Loi. Elle tombe avec la Loi elle-même. Corn. objecte le Concile de Trente, alléguant ce passage pour prouver que rien n'empêche les baptisés d'entrer au ciel. Mais le Concile ne cite ce texte que pour prouver la rémission complète par le baptême de tout ce qui est péché, et, après avoir cité plusieurs autres textes, il conclut : *ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur*. Et c'est bien ainsi qu'on doit entendre la pensée de Paul, qui s'exprime d'une façon absolue, sans qu'on soit obligé pour cela de changer le sens de κατάκριμα, qui peut s'entendre : *damnatio et quantum ad culpam et quantum ad poenam* (*Thom.*).

— τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (cf. VII, 12. 23). L'expression, d'un raccourci admirable, désigne ceux qui ont été baptisés dans le Christ (VI, 3), qui vivent en lui (VI, 11. 23). Ils sont désormais (νῦν) bien en lui, et le moment est venu de parler de cette vie de l'esprit.

Dans la *Vg.* on pourrait omettre *qui non secundum carnem ambulant* avec *Orig.-int.* et *Aug.* pour se conformer au texte grec critique.

2) Soden est revenu à la leçon με du texte reçu et de *Vg.* au lieu de σε, après ἠλευθέρωσεν. Elle est plus coulante, à cause de ἐγώ du ch. précédent, mais par cela même un peu suspecte, et, si elle est plus appuyée par des Pères, elle l'est moins par les mss. On garde σε avec *WH.*, *Tisch.*, *Weiss.*

Ce verset prouve le précédent. En effet, ceux qui sont dans le Christ Jésus agissent d'après l'esprit qui les a délivrés de la loi du péché. Nous supposons avec Thom., Lips., Kühl, que ἐν Χριστῷ 'I. se rapporte à la « vie » (non à ἠλευθέρωσεν), car c'est le mot principal du v. 1 que démontre le v. 2; il doit donc se retrouver dans l'argumentation du v. 2, au lieu d'être un simple incident de la libération; désormais les fidèles demeurent dans le Christ. Outre que l'expression « délivrer » ἐν Χρ. est moins naturelle que ζωὴ ἐν Χρ. (VI, 23).

Paul a opposé la loi du péché et la loi de la raison. Cette dernière était impuissante à vaincre la première sous le régime de la Loi. Le résultat menaçant était la condamnation. Maintenant tout est changé. Il n'est plus question de la loi de la raison, mais de la loi de l'esprit. En effet on ne peut prendre νόμος dans le sens de loi positive, la loi de la foi (*Ambrst.*) opposée à celle de Moïse. Ce ne peut être que la loi de l'Esprit-Saint, ou comme tel, ou comme communiqué à l'homme (la grâce). Thomas propose les deux sens; le premier (*Chrys.* etc.) est préféré par Cornely. L'Esprit-Saint est esprit de vie (génitif d'apposition ou d'explication); il est vie et il vivifie. C'est le système des protestants. Mais ceux qui interprètent « la vie dans le Christ » et non « nous a délivrés dans le Christ » ne sont point en cela très consé-

mort. [3] Car ce qui était impossible à la loi, parce qu'elle était sans force à cause de la chair, Dieu, ayant envoyé son Fils dans une chair semblable à celle du péché et au sujet du

quents, car l'esprit de la vie dans le Christ n'est pas l'Esprit-Saint, mais l'esprit que nous tenons de notre union au Christ. De toute façon il paraît plus naturel de reconnaître ici cet esprit communiqué. L'opposition est avec la loi du péché qui était en nous, c'est-à-dire dans la chair, et en partie avec la loi de la raison (VII, 28; cf. v. 25) qui était aussi en nous. Par la vie dans le Christ, la loi de l'esprit a remplacé ou plutôt fortifié la loi de la raison. Il ne s'agit pas de la rémission des péchés, qui est supposée, non exprimée, mais d'une délivrance concomitante qui a été opérée aussi par l'acte du baptême (ἠλευθέρωσεν, aor.), et qui porte sur la loi du péché. Cornely concédera au v. 9 que ἐν πνεύματι a trait à la grâce, en opposition avec la chair. Or cette opposition commence dès le v. 4, où κατὰ πνεῦμα s'entendra donc aussi de la grâce. Dès lors c'est la situation créée au v. 2 et le même πνεῦμα. Quand l'Esprit-Saint paraît, au v. 9, il est nommé l'Esprit de Dieu. Thomas (2° loco) : *Alio modo lex spiritus potest dici proprius effectus Spiritus sancti, scilicet fides per dilectionem operans.*

Cette façon d'entendre *spiritus* est conforme à l'orthographe de la *Vg.-Clém.* qui ne met de majuscule qu'à partir du v. 9.

Paul a voulu reprendre la situation où elle était au chap. VII, et la transformer en suivant le parallélisme des « lois ». Rien de plus hardi que de joindre la Loi, tout à l'heure vieille lettre opposée à l'esprit (VII, 6), et l'esprit lui-même. L'esprit est communiqué d'une manière stable, il est désormais comme une respiration, une chose régulière, une loi. Le moi, au lieu d'être impuissant, est délivré de la loi du péché et de la mort. Nous ne prétendons pas que le chrétien soit délivré de la concupiscence; ce serait trop contraire à la foi et à l'expérience, et Paul n'a pu tomber dans cette illusion. Mais il faut donc constater que « la loi du péché » n'était pas la concupiscence. Cette dernière était seulement « l'autre loi » (VII, 23) qui s'opposait à la raison. La loi du péché c'était la domination, le régime du péché. Nous en sommes délivrés par la loi ou le régime de l'esprit, la vie spirituelle. Nous sommes avant tout délivrés du péché lui-même par le baptême; mais la rémission du péché est plutôt rattachée à la justification. Maintenant il s'agit de l'état de vie. Aussi est-on en même temps délivré de la mort, en tant que la mort temporelle serait en même temps la mort éternelle.

Dans la *Vg.*, le changement de *me* en *te* est subordonné à l'acceptation de la leçon que nous avons préférée; il ne s'impose donc pas.

3) Le v. 2 disait comment les chrétiens unis au Christ sont délivrés de la loi du péché; le v. 3 va plus au fond et dit comment Dieu a condamné le péché par l'Incarnation de son Fils. L'explication du détail est fort difficile. — τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, si l'on prend le sens actif et le génitif dans son sens normal, signifie « l'impuissance, l'infirmité de la loi ». Tertullien : *quod invalidum erat legis* (*De res. carn.* 46); cf. Act. XIV, 8; Rom. XV, 1 et Épître à Diognète IX, 6 τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τύχειν ζωῆς, « l'incapacité de

notre nature d'atteindre la vie » (cité par Corn., mais en faveur de la seconde opinion).

Mais ἀδύνατον peut aussi signifier au sens passif : ce qu'il est impossible de faire, et c'est même son sens normal dans l'A. T. Dans ce cas τῷ νόμῳ serait plus naturel que τοῦ νόμου. Cependant Paul a écrit τὸ δυνατὸν αὐτοῦ (ix, 22), et Xénophon : ἀπὸ τοῦ τῆς πόλεως δυνατοῦ (*Hellen.* I, iv, 6 cité par *Corn.*), « ce qui était possible à la ville ». Le contexte exige ce second sens, car il est certain que la phrase demeure suspendue après σαρκός. On ne peut en effet la considérer comme un accusatif dépendant d'un verbe qui n'existe pas. C'est donc ou un nominatif ou un accusatif absolu, mais en tout cas un point en vedette au début de la phrase. Pour que l'anacoluthe ne soit pas trop dure on dira donc : « ce que la Loi ne pouvait pas faire, Dieu l'a fait, à savoir il a condamné », plutôt que : « l'impuissance de la Loi, Dieu y a remédié, car il a condamné », qui est beaucoup moins naturel. τοῦ νόμου sera donc un gén. de capacité. ἐν ᾧ, si l'on prend ἀδύνατον au sens actif, devra nécessairement se traduire « ce en quoi », *in quo* (*Vg.*), indiquant quel est le point faible de la Loi; elle est impuissante en ce qu'elle est affaiblie par la chair. La même traduction est possible si l'on prend ἀδύνατον dans le sens passif; mais dans ce cas ἐν ᾧ est plus naturel dans le sens de ἐν τούτῳ ὅτι, comme ἐφ' ᾧ, v, 12 (cf. I Cor. iv, 4, ἐν τούτῳ « pour autant »), donc *quia* ou tout au moins *quatenus*. Toujours soucieux de ne pas condamner la Loi en elle-même, Paul reprend d'un mot ce qu'il a déjà expliqué (vii, 14 ss.).

— ὁ θεός, c'est Dieu qui paraît comme auteur principal; ce serait un indice que Paul pense plutôt à l'Incarnation qu'à l'action du Christ incarné.

— πέμψας peut se prendre soit comme un part. modal, sans notation de temps : « Dieu a condamné... en envoyant » (cf. Act, i, 24 καὶ προσευξάμενοι εἶπαν); soit comme un part. au sens d'aoriste : « ayant envoyé d'abord... il condamna ». Le choix dépendra du sens de κατέκρινεν.

— ἐν ὁμοιώματι. Le datif avec ἐν indique normalement en grec que le Fils est envoyé étant déjà dans la ressemblance de la chair. Mais dans le N. T., ἐν est quelquefois pour εἰς, par ex. Lc. ix, 46; Jo. v, 4; Act. xi, 11. Cf. Blass-Debrunner (§ 218) pour des exemples dans la *koinè*. Et ce point aussi dépend du sens de κατέκρινεν.

— La pensée exprimée par « la ressemblance de la chair de péché » est aujourd'hui comprise de la même façon par les exégètes (*Corn.* et les catholiques, mais aussi *Lips.*, *Weiss*, *SH.*, *Zahn*, *Kühl*, et presque *Jülicher*). Il s'agit du Fils de Dieu au sens propre et métaphysique, nullement d'un fils adoptif. Le mot « ressemblance » ne jette aucun doute sur la réalité de la nature humaine de Jésus dont personne ne doutait alors, du moins parmi les chrétiens. Paul voulait dire que le Fils avait pris notre chair; mais notre chair était, depuis Adam, une chair dominée par le péché. C'est sur ce point que le Christ ne pouvait nous ressembler (II Cor. v, 21). La ressemblance de la chair de péché est donc notre chair, mais sans le péché.

— καὶ περὶ ἁμαρτίας est rattaché à ce qui précède. Cornely réfute les anciens qui l'ont lié à κατέκρινεν. Ces mots ne sont pas superflus (contre *Jülicher*, qui admet une glose, d'après Gal. i, 4); ils indiquent que la mission était relative au péché, et par conséquent avait pour but de le vaincre.

— κατέκρινεν est le mot difficile. Comme sens, on peut concéder à Cornely qu'il signifie une condamnation accompagnée de certains effets; par le fait même qu'on est condamné, on est souvent déchu de tels ou tels droits; mais c'est plutôt par voie de conséquence, qu'en interprétant κατακρίνειν de l'exécution de la peine. Le péché est condamné, son domaine sur la chair est atteint. Mais à quel moment Dieu a-t-il porté la sentence, et pourquoi? Plusieurs (*Lips.*, *SH.* etc.) l'entendent de la mort du Christ, véritable cause de la destruction du péché (VI, 6-11). Dans ce cas, comme κατέκρινε doit se rapporter à un moment précis, on devrait traduire le tout : ayant envoyé à la passion son Fils qui était dans la chair, Dieu a condamné... au moment de sa mort. Mais si le principe théologique de la rédemption par la mort du Christ est certain, il faut avouer que Paul n'y fait ici aucune allusion directe. Il ne s'agit plus de la justification, mais de la vie du chrétien, délivré de la loi du péché. Ne pouvait-on donner comme preuve de cette délivrance l'Incarnation elle-même (*Zahn, Kühl*)? En envoyant son Fils dans la chair, par le fait même, Dieu a condamné le péché. Il était condamné en droit, car Dieu savait déjà tout ce que le Christ ferait pour le vaincre, et déjà il était vaincu en fait, parce que Jésus prenait une chair sans péché. Il est difficile de penser que περὶ ἁμαρτίας désigne toute espèce de péché, et τὴν ἁμαρτίαν seulement le péché originel. Ce doit être la même entité personnifiée qui est toujours en scène, qui a établi son règne par la chute d'Adam; ἐν τῇ σαρκί doit être la chair du Christ, comme premier objet de la victoire qui de là se répand sur les autres; cependant, à défaut de αὐτοῦ, on peut y voir la chair en général, la nôtre (*Thom.*). Ainsi l'Incarnation, par elle-même, et parce qu'elle était destinée à vaincre le péché, et parce qu'elle était une présence du Fils de Dieu dans la chair, sans le péché qui dominait partout ailleurs cette chair, était déjà la preuve que Dieu avait condamné le péché.

On interprète donc ἐν ὁμοιώματι σαρκός comme s'il y avait εἰς ὁμοίωμα. Et de fait on ne s'explique guère que Dieu envoie son Fils déjà dans la chair. Quand l'enverrait-il? au moment de son ministère public? au moment où il est allé à la mort? Mais nous avons déjà dit qu'il n'en est pas question. Tout est naturel si Dieu l'envoie pour s'unir à la nature humaine. L'emploi de ἐν s'explique soit parce qu'il devait demeurer dans la chair, soit parce que ce terme s'imposait avec ὁμοίωμα : être envoyé εἰς σαρκά eût pu se dire, mais non εἰς ὁμοίωμα, parce que la ressemblance est comme une apparence extérieure dans laquelle on est.

En somme, le verset dit : *primo necessitatem incarnationis, secundo modum incarnationis ... tertio incarnationis fructum* (*Thom.*).

Il est donc inutile d'expliquer comment le péché, ayant abusé de ses droits en faisant mettre Jésus à mort, a été justement condamné, ou comment la mort qui, pour les autres hommes, est la peine du péché, a été, dans le cas du Christ innocent, la mort du péché lui-même. Ces considérations sont étrangères à notre passage.

Ce n'est pas une raison d'ailleurs d'exclure la mort du Christ de la perspective de Paul, et peut-être regardait-il la défaite incontestable du péché dans l'Incarnation comme un fruit anticipé de la mort du Christ, qui devait mettre le sceau à tout. C'est dans un sens analogue que l'Immaculée Concep-

péché, a condamné le péché dans la chair, [4] afin que la justice de la loi fût accomplie en nous, qui ne marchons pas selon la chair, mais selon l'esprit. [5] Car ceux qui sont selon la chair tendent aux choses de la chair, et ceux qui sont selon l'esprit, aux

tion de Marie était une victoire sur le péché, victoire préservatrice qui découlait par avance de la Rédemption.

Cornely entend par ἐν ὁμοιώματι que le Christ est envoyé étant déjà dans la chair. C'est donc lui qui par sa vie sainte a condamné le péché; l'Apôtre pensait aussi à la mort du Christ.

Tandis que, d'après nous, c'est Dieu qui en exécutant le décret de l'Incarnation avec toutes ses conséquences au sujet du péché, condamnait le péché. Et cela paraît plus près du texte.

Le texte de la *Vg*. suppose les interprétations que nous avons suivies : *impossibile erat legi* prend ἀδύνατον au sens passif et met *legi* au datif pour plus de clarté; *in quo* doit signifier *quia*, ou *quatenus*, qui serait plus clair; *mittens* est le participe modal; *in similitudinem* rend ἐν ὁμοιώματι en lui donnant le sens du mouvement. Cornely propose naturellement d'écrire *in similitudine*. La leçon de WW. *quod impossibile erat legis* avec l'apparence d'une traduction littérale est, pour le sens, une cote mal taillée; *impossibile* indique le sens passif, mais *legis* suppose le sens actif. Il faut choisir entre *invalidum legis* et *impossibile legi*.

4) τὸ δικαίωμα est l'ensemble des commandements de la Loi; cf. II, 26 (*Lips*., *Corn*., *SH*., *Jül*., *Kühl*, etc.). Il s'agit naturellement de la loi morale, la seule en question dans la lutte de la chair contre la raison. On voit comment Paul rejoint ici la pensée des Pères à partir de Justin, que la Loi n'est pas abrogée dans ses exigences morales. Le bienfait du christianisme est de donner la force d'y satisfaire. Le passif πληρωθῇ indique l'action de Dieu; on pourrait croire qu'elle s'opère en nous sans nous (ἐν ἡμῖν), si Paul n'avait soin d'ajouter τοῖς ... περιπατοῦσιν, marquant plutôt le *fait* de notre collaboration (*Corn*., *Kühl*) qu'une *condition* requise pour que les commandements soient remplis (*Lips*.). πνεῦμα, opposé à σάρξ, ne peut signifier que le principe spirituel de nos actions, la grâce, et non l'Esprit-Saint (contre *Corn*.).

5-8. Ceux qui marchent selon la chair.

La vraie continuation du v. 4 est au v. 8, où est donnée la preuve positive de ce qui est avancé aux versets 1 et 2, prouvés eux-mêmes par les suivants, que celui qui est en Jésus est délivré de la loi du péché et de la mort. Mais l'opposition entre la chair et l'esprit, indiquée au v. 4, suggérait de mettre les deux situations dans un contraste. Paul commence par le point obscur, qui appartient au passé, ou à ceux qui ne sont pas dans le Christ.

5) D'après Cornely, οἱ κατὰ σάρκα ὄντες ce sont ceux dont la chair est le principe, principe intérieur et principe des actions extérieures, tandis que περιπατοῦσιν κ. σ. indiquerait seulement les actions extérieures. Mais Paul s'est si peu arrêté à ces subtilités qu'au v. 8 il dira οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες, expression compatible en soi avec la vie de l'esprit (Gal. II, 20). Il n'a donc pas attaché grande importance à l'expression (*Jül*.).

choses de l'esprit. [6] En effet, les tendances de la chair vont à la mort; mais les tendances de l'esprit à la vie et à la paix. [7] C'est pourquoi les tendances de la chair vont à la haine envers Dieu; car elles ne sont pas soumises à la loi de Dieu; elles ne le peuvent même

L'idée est claire; il s'agit toujours de ceux qui suivent la concupiscence (*Thom.*), qui vont au gré de leurs désirs, sans se préoccuper de la volonté de Dieu.

— φρονέω souvent dans Paul, et dans le N. T. seulement Mt. xvi, 23 (Mc. viii, 33); Act. xxviii, 22, exprime à la fois les convictions et les sentiments; c'est presque « prendre parti pour » (cf. *Comment. de Mc.* viii, 33), plutôt *studere* que *sapere* qui n'indique pas assez la participation de la volonté. Il y aurait une sorte de tautologie si l'on n'entendait : ceux qui sont sous l'influence de la chair *par habitude* choisissent *dans les occasions* tout ce qui plaît à la chair. La seconde partie du v. est opposée à la première. L'esprit, c'est-à-dire la grâce.

La *Vg.* a ajouté *sentiunt;* W W. suppriment *sunt* 3°.

6) γάρ est très difficile; on lirait plus volontiers δέ, de façon à former une sorte de syllogisme (dans *Thom.* le v. 6 en est la majeure), car le v. 6 ne peut être simplement l'explication du précédent. Lipsius (et à ce qu'il semble Corn.) donne à γάρ un sens atténué, et le coordonne au v. 5 comme une nouvelle preuve que ceux qui marchent selon la chair ne remplissent pas la loi. Mais cette pensée ne se présente qu'au v. 7. Je croirais plutôt que les vv. 5 et 6 expliquent l'opposition marquée à la fin du v. 4. Il y a donc désormais comme deux catégories de personnes; *car* les uns suivent la chair, les autres l'esprit; et l'opposition est radicale, *car* la chair va dans un sens et l'esprit dans l'autre. La chair est ici personnifiée comme naguère le péché; ses penchants sont pour la mort; elle est sa pourvoyeuse. L'esprit, opposé à la chair, est, comme aux vv. 4 et 5, le principe spirituel de nos actions, la grâce. On ne concevrait guère que l'Esprit-Saint en personne ait du goût pour la vie et la paix avec Dieu (contre *Corn.*); l'expression serait assez étrange comme équivalent de « conduire vers ». La mort est la mort du corps, comprenant la mort de l'âme; la vie et la paix commencent ici-bas pour se continuer toujours. On ne saurait parler ici de dualisme, comme si Paul connaissait deux natures d'hommes, les charnels et les pneumatiques. Les termes qu'il emploie indiquent assez que toute la différence est dans la situation surnaturelle, résultant ou de leur adhésion au Christ ou de leur persistance dans le péché.

Prudentia rend moins bien φρόνημα que *studium* ou *affectus*.

7) L'opposition entre l'esprit et la chair n'est plus formulée désormais par petites phrases opposées. Un autre Esprit entrera en scène plus tard (9-11); ce qui regarde la chair se termine ici en explication de 6a. διότι est explicatif, *nam* plutôt que *quoniam;* cf. i, 19, 21 etc. Les attraits de la chair sont traduits une inimitié envers Dieu. On voit ici clairement que Paul ne songe nullement à la chair au sens de matière, comme distincte de l'âme, ni même à la chair au sens des désirs charnels seulement; la chair est ici censée sous la domination du péché, elle coopère au péché. Comment son goût est en

pas; [8] or ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu.
[9] Mais vous, vous n'êtes point dans la chair, mais dans l'esprit, s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en vous. Or si quelqu'un n'a

hostilité avec Dieu, Paul l'explique parce que la loi la gêne, elle ne s'y soumet pas, elle ne peut même pas s'y soumettre. Si un goût particulier était conforme à la loi de Dieu, il ne serait donc pas un goût de la chair ou du péché. Il s'agit des attraits de la chair comme telle, de sa tendance peccamineuse. Augustin a montré aux manichéens qu'ils n'avaient rien à tirer de ce texte pour conclure à l'opposition radicale de toute chair contre Dieu.

La *Vg.* traduit maintenant φρόνημα par *sapientia*. C'est toujours *studium, affectus*. Au lieu de *inimica est Deo*, lire *inimicitia est in Deum* (*WW.*).

8) Par une juste opposition, ceux qui sont de cette manière dans la chair, non pas comme Gal. II, 20, mais comme VII, 5, en d'autres termes ceux qui sont κατὰ σάρκα (avec *Corn.*), ou qui marchent κατὰ σάρκα, ne peuvent pas plaire à Dieu. Le terme est adouci; ne plaisant pas à Dieu, ils sont sûrement condamnés et la proie de la mort.

Quel que soit le rythme de la construction de cette petite péricope (5-8), le sens général est clair. On y voit figurer ceux qui s'abandonnent aux désirs de la chair; or ces désirs se heurtent à la loi de Dieu, se dressent contre Dieu même. Dieu ne peut agréer ceux qui les cultivent; ils sont donc destinés à la mort.

9-11. CEUX QUI MARCHENT SELON L'ESPRIT.

9) Mais voici une autre voie, qui aboutit à la vie. Le contraste dégage une belle lumière. Tandis que les malheureux charnels étaient un groupe innomé, maintenant Paul s'adresse aux Romains convertis avec confiance : ὑμεῖς δέ, mais vous! Cornely avoue ici que ἐν πνεύματι ne signifie pas dans l'Esprit-Saint, mais dans le don spirituel conféré à l'âme (que nous nommons la grâce), parce que la présence de l'Esprit de Dieu est la raison pour laquelle on est dans l'esprit; il y a donc deux entités distinctes. La raison ne paraît pas absolument décisive, parce que ἐν πνεύματι, en opposition à ἐν σαρκί, pourrait signifier être sous l'empire de l'Esprit, par opposition à être sous l'empire de la chair. Cependant la phrase suggère en effet deux sens du mot esprit. Et la vraie raison pour admettre un principe spirituel intérieur, c'est que dans le chrétien il doit être, par opposition à la chair, qui est bien de l'homme, ce qu'est la simple raison pour le pécheur. En bonne logique il faut entendre du même πνεῦμα adhérent à l'homme ce qui est dit au moins depuis le v. 4. Cela est moins certain du v. 2 où σάρξ ne paraît pas. *Lips.*, *SH.* ne voient partout que l'Esprit divin.

εἴπερ, d'après quelques-uns (*Corn.*, *Lips.*), à traduire *si tamen*, « si toutefois », serait un avertissement aux chrétiens de Rome, pour le cas où ils auraient le malheur de ne point posséder l'Esprit de Dieu, afin de les effrayer et de les ramener au devoir. Mais Chrys. et ses disciples l'ont compris dans le sens affirmatif : εἴπερ équivaudrait à ἐπείπερ (*Euth.*) « puisque »; cf. III, 30; II Thess. I, 6. C'est peut-être forcer la note, mais en gardant le sens de « si », on l'entendra favorablement (*Kühl*, *SH.*) : « si, comme j'en

pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas. 10 Mais si le Christ est en vous, le corps, lui, est mort à cause du péché, mais l'esprit est

ai la confiance... ». Il n'y a aucune différence dogmatique. Dans les deux manières Paul suppose qu'un chrétien peut perdre l'Esprit de Dieu. La différence est seulement dans son attitude vis-à-vis des Romains. La preuve qu'il ne voulait pas les contrister (*Euth.*) par un avertissement sévère, c'est qu'il continue d'une façon impersonnelle : « si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas, il ne mérite pas le nom de chrétien »! Admirable idéal! L'Esprit de Dieu est ici l'Esprit du Christ, ce qui ne prouve rien contre la distinction de la troisième personne divine, mais ne prouve pas non plus directement que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. L'Esprit est l'Esprit du Christ parce qu'il descend dans l'âme par l'union au Christ.

Avec le sens que nous proposons pour εἴπερ, le latin ne serait pas *si tamen* (*Vg.*), mais *si quidem*, comme dans l'anc.-lat., Irénée (*bis*), Hilaire (*Trin.* VIII), Tyconius.

10) Paul revient aux Romains, ἐν ὑμῖν, car il les croit dans la situation normale pour les chrétiens d'avoir le Christ en eux. Que le Christ soit en eux, ou eux dans le Christ (v. 1), c'est toujours l'union, et en disant soit l'Esprit de Dieu (v. 9), soit le Christ, Paul montre que le Christ est d'une certaine manière l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire sans être pour cela identifié avec la personne de l'Esprit-Saint.

Que fait la présence du Christ? D'après Chrys. et ses disciples, elle a deux effets, l'un relatif au corps, l'autre relatif à l'esprit. Pour le corps, il est mort avec le Christ, à cause des péchés qu'il avait contractés, et qui ont rendu cette mort nécessaire (*Lips.*). Ce système prend νεκρόν très à la lettre, mais son défaut est de supposer une mort mystique, tandis que le v. suivant indique qu'il s'agit bien de la mort corporelle. Il faut donc (*Corn., SH., Kühl, Lietz., Jül.*, etc.) ne reconnaître qu'un seul effet positif de la présence du Christ, indiqué à la deuxième partie du verset. La première est une sorte de concession, exprimée par μέν... « s'il est toujours vrai de dire que le corps est mort à cause du péché dont il a été une fois atteint et qui le rendait sujet à la mort (v, 12 ss.), en revanche etc. ». Nous avouons que c'est presque donner à νεκρόν le sens de θνητόν; l'expression un peu trop forte a été choisie pour faire contraste avec ζωή qui suit.

τὸ δὲ πνεῦμα indique l'unique effet positif. Cette fois même *Lipsius* et *Kühl* concèdent que l'esprit appartient à l'homme, puisqu'il devient vie par la présence du Christ. C'est ce que les théologiens nomment la vie de la grâce.

διὰ δικαιοσύνην est très difficile à préciser. D'abord on ne peut pas dire que la vie naît « par le moyen » de la justice, car avec ce sens διά exigerait le génitif. D'après une première opinion le parallélisme avec διὰ ἁμαρτίαν suggère qu'il faut entendre « à cause de la justice », de l'action exercée antérieurement par la justice. Le péché a causé la mort, la justice est à la racine de la vie : Chrys. λέγει καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ζωῆς καὶ τὴν ἀπόδειξιν. C'est donc la justice donnée par Dieu; cf. I, 17; III, 21; V, 1 ss. 15 ss. (*Thom., Corn.*).

Cependant d'autres (*Lietz., Jül., Kühl*) entendent διὰ δικαιοσύνην d'après VI, 13

vie en vue de la justice. [11] Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous.

(ὅπλα δικαιοσύνης) de la justice à pratiquer. Dans ce sens εἰς δικαιοσύνην (vi, 16) eût été plus clair. Mais διά a pu être amené par le parallélisme avec διὰ ἁμαρτίαν, sans qu'on soit obligé de s'arrêter à un parallélisme strict; au contraire chaque chose doit être estimée d'après sa nature : le péché est principe de mort, mais la vie doit produire quelque chose; donc *propter peccatum commissum* et *propter justitiam exercendam* (*Lietz.*). Il est certain que depuis le chap. vi Paul regarde en avant, et exhorte à la vie chrétienne. La justice ici serait en rapport avec le v. 4. C'est la pensée d'Augustin, du moins implicitement, puisqu'il entend *propter peccatum* des péchés auxquels le corps incline, mais auxquels l'esprit résiste (*Expositio*, 4; *De div. quaest. octog.* LXXVI, 6). Plus ouvertement le pseudo-Primasius : *Spiritus vivit et vivificat, ut iustitiam faciamus.*

Les deux sens sont également conformes au dogme chrétien : la justification racine de la vie spirituelle, ou la vie spirituelle source de bonnes œuvres; le second est plus en situation.

SH. laissent la précision en suspens : justice dans tous les sens, d'abord imputée, puis conférée, puis pratiquée. Mais il faudrait à tout le moins éliminer la justice imputée, avec Lipsius lui-même, puisque cette justice est en rapport avec la vie intérieure de l'âme.

Dans la *Vg.*, au lieu de *vivit*, lire *vita* (WW.). *Propter iustificationem* est une traduction inexacte qui met ouvertement en scène la causalité de la justification. Il faut lire *propter iustitiam* d'après le grec, avec Tertullien (*De res.* 46) et Augustin.

11) La présence de l'Esprit de Dieu dans l'âme ne sera pas sans effet même pour le corps. Celui qui a ressuscité Jésus (lire τὸν avant Ἰησοῦν) vivifiera aussi vos corps mortels. Paul qui disait « mort » au v. 10, dit maintenant « mortels » avec « vivifiera », peut-être pour employer une expression très large, applicable même à ceux que l'avènement de Jésus trouvera vivants. Ceux-ci seront néanmoins transformés. Paul ne saurait parler de la résurrection de la chair, ayant pris « chair » dans un sens péjoratif, mais bien de la résurrection des corps, désormais immortels. La résurrection du Christ est le type de la nôtre (I Cor. vi, 14; II Cor. iv, 14; Phil. iii, 21; I Thess. iv, 14). La leçon de la fin est incertaine. Soden lit διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος, mais διὰ τὸ ἐνοικοῦν ... πνεῦμα paraît être mieux attesté dans les temps les plus anciens. Avec le gén., c'est par la vertu de son Esprit, *in virtute S. S.;* avec l'acc., c'est : eu égard à son Esprit, *propter dignitatem S. S.* Le gén. indique donc plus fortement la causalité, l'action d'un agent personnel, et cette leçon a été défendue par les Pères du ive siècle.

La *Vg.* suppose l'accus., ayant *propter* et non *per; eius* doit être entendu comme *suum,* l'Esprit de Dieu et non l'Esprit du Christ; ce n'est d'ailleurs

12 Ainsi donc, mes frères, nous ne sommes point redevables à la chair de vivre selon la chair. 13 Car si vous vivez selon la chair, il vous faut mourir; mais si vous faites mourir par l'esprit les œuvres du corps, vous vivrez.

14 Car tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont

qu'une question de construction, car au v. 9 c'est bien l'Esprit du Christ qui habite dans les fidèles. Ici Jésus est ressuscité par Dieu selon sa nature humaine.

12-13. GRAVE AVERTISSEMENT.

Ces versets sont le corollaire de tout ce qui précède, depuis le ch. VI, et résolvent définitivement les objections de VI, 1. 15. C'est même probablement pour cela que la tournure du v. 12 est négative : non, nous ne devons pas servir la chair! Mais en même temps ils servent, le v. 13 surtout, de transition vers ce qui suit. L'affirmation de la vie y sera amplement confirmée.

12) ὀφειλέται « débiteurs »; en général on est tenu, soit par une obligation au service, soit par gratitude. Ce serait le second si la phrase était positive : « Nous sommes donc redevables envers l'Esprit ». Mais puisqu'il s'agit de la chair, la question de reconnaissance ne se pose même pas. Nous ne sommes pas à son service (cf. I, 14). Dans τοῦ, le gén. n'indique pas la finalité; il dépend de ὀφειλέτης et marque ce à quoi l'on n'est pas obligé, c'est-à-dire de vivre au goût de la chair. L'idée positive serait qu'on est débiteur envers l'Esprit; mais Paul aura beaucoup d'autres choses à dire de l'Esprit; il termine ce qui regarde la chair.

13) Le chrétien lui-même (v. 12 ἀδελφοί... ἐσμέν) pourrait vivre selon la chair! Paul n'est donc pas l'idéaliste illusionné que l'on dit.

— ἐν πνεύματι, dans l'esprit que vous avez reçu, et qui est en vous un principe de vie spirituelle (*Corn.*), non pas l'Esprit-Saint (*Zahn, Kühl*).

— πράξεις dans Polybe au sens d' « intrigues, menées » (II, VII, 8; IV, LXXI, 6; V, XCVI, 4); cf. Lc. XXIII, 51. La loi du péché qui était dans les membres est vaincue; mais il reste des dispositions corporelles inquiétantes qu'il faut mettre à mort. Et comme elles appartiennent au corps, il faudra recommencer durant toute la vie mortelle, si l'on veut vivre éternellement. Les deux alternatives sont donc, même pour le chrétien, mort éternelle ou vie éternelle. Au v. 13 Paul en a fini avec la chair, il va maintenant se consacrer à l'esprit.

Vivitis (IREN. V, X, 2; CYPR. *De zelo et liv.* XIV) rendrait mieux ζῆτε que *vixeritis* (*Vg.*). De même θανατοῦτε est mieux rendu par *mortificatis* (*Irén., Cypr., WW.*) que par *mortificaveritis* (*Vg.-Clém.*); μέλλετε ἀποθνήσκειν est d'ailleurs mieux rendu par *moriemini* (*Vg.*) que par *futurum est ut moriamini* TERT. *De res. carn.* 46) ou *incipietis mori* (*Irén., Cypr.*). *Carnis* (*Vg.*) rend τῆς σαρκός; mais τοῦ σώματος est certain, il faut donc lire *corporis*.

14-30. LE SALUT EST ASSURÉ AUX CHRÉTIENS COMME ENFANTS DE DIEU.

Toute cette péricope est consacrée à la qualité d'enfants de Dieu qui est celle des chrétiens : l'Esprit le suggère et en est témoin. Si nous

fils de Dieu. 15 En effet, vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage pour retomber dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit

sommes enfants de Dieu, nous hériterons donc avec le Christ. Cet enseignement (14-17) ouvre des perspectives de gloire (18). Elles sont suggérées par quatre arguments, de plus en plus assurés : d'abord le pressentiment des choses créées (19-22); puis les soupirs de notre espérance (23-25); l'intercession de l'Esprit-Saint (26-27); enfin les desseins de Dieu qui nous représentent la chose comme faite (28-30).

14-17. Les fils et les héritiers de Dieu.

14) οὗτοι] Soden : υἱοὶ Θεοῦ εἰσιν. Nestle : υἱοί εἰσιν Θεοῦ. Texte reçu : εἰσιν υἱοὶ Θεοῦ. Vg.-Clém. : *ii sunt filii Dei*, mais WW. : *hi filii sunt Dei*. La leçon de Nestle qui a l'Égypte avec B, l'occident avec *Vg*. (WW.) et l'orient avec *Pes*., ne doit pas être rejetée parce que Gal. III, 7 a la même construction. Elle est plus significative en mettant en relief le mot fils : ceux-là sont vraiment fils de Dieu, au lieu du simple énoncé : ceux-là sont fils de Dieu. ὅσοι... οὗτοι tous ceux-là, mais ceux-là seulement (opinion commune, contre *Kühl*), car la phrase se rattache à la situation du v. 13 qui contenait deux sortes de personnes. La qualité de fils de Dieu ne s'applique qu'à ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu. En qualifiant πνεύματι par Θεοῦ, Paul ne laisse aucun doute sur la nature de l'Esprit; c'est l'Esprit de Dieu. Mais on le comprendrait déjà à son action qui est extérieure à l'homme, tandis qu'au v. 13 chacun se servait de la force spirituelle qu'il avait à sa disposition. — ἄγονται indique bien qu'on est mené, mais l'influence exercée dépend naturellement de la nature de l'objet : on ne mène pas un homme comme un animal ou comme une chose. La liberté a été constatée au v. 13; il fallait indiquer aussi l'action de l'Esprit de Dieu. Le v. ne dit pas que la qualité de fils de Dieu soit acquise par le don de l'Esprit, ce qui serait contraire à Gal. IV, 6, mais seulement que les vrais fils de Dieu sont ceux qui suivent la direction de son Esprit. La phrase continue au v. 17.

Dans *Vg*. lire avec WW. : *hi filii sunt Dei*.

15 et 16 sont une sorte de parenthèse pour confirmer les fidèles dans l'idée qu'ils sont fils de Dieu. On voit plus clairement ici le rapport de cette filiation et de l'Esprit : c'est une filiation adoptive dont l'Esprit nous donne le sentiment.

15) La phrase est construite un peu comme le v. 10. La partie négative ne signifie pas que les chrétiens ont reçu autrefois de Dieu l'esprit de servitude et qu'ils reçoivent maintenant un esprit d'adoption, mais seulement que l'esprit qu'ils ont reçu n'est pas un esprit semblable à celui qu'ils avaient jadis. πάλιν ne doit pas se joindre à ἐλάϐετε, mais avec εἰς φόϐον = εἰς τὸ πάλιν φοϐεῖσθαι ἡμᾶς (*Lips*.). Autrefois, les gentils comme les Juifs éprouvaient envers la divinité les sentiments qu'ont les esclaves envers leurs maîtres; agissant sans affection, ils n'étaient mus que par la crainte du châtiment (cf. Gal. IV). πνεῦμα est donc ici une disposition d'esprit naturelle comme souvent dans l'A. T., πνεῦμα ζηλώσεως Num. V, 14. 30; ἀκηδίας Is. LXI, 3; πορνείας Os. IV, 12. L'esprit qu'ont reçu les chrétiens n'est pas ici l'Esprit-

d'adoption, en qui nous crions : Abba! le Père! 16 L'Esprit lui-même témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de

Saint (*Zahn*), qui ne peut ni être un esprit de servitude, ni être en parallèle avec une disposition humaine avec le même verbe ἐλάβετε. Ce n'est pas non plus l'esprit comme principe surnaturel ordinaire d'actions, puisque c'est un esprit spécial. C'est donc encore une disposition d'esprit, mais donnée par Dieu, donc surnaturelle, en relation avec l'Esprit-Saint, comme dans l'A. T. l'esprit de sagesse etc. Is. XI, 2, communiqué par l'Esprit de Dieu : ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου Θεοῦ (Is. XI, 3); le πνεῦμα κρίσεως (Is. XXVIII, 6); le πν. χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ (Zach. XII, 10) qui inspire des sentiments de componction. Il inspire un sentiment filial. υἱοθεσία (dans les inscriptions aussi υοθεσια) est l'adoption, institution qui d'après Isée était connue des barbares comme des Grecs (*De Menecl. her.* 24); cependant les Juifs ne la pratiquaient pas. Paul l'a donc empruntée aux idées courantes chez les gentils. Le gén. est de qualité; l'esprit est celui qui convient aux adoptés vis-à-vis de leur père adoptif. Paul éprouve si bien cet esprit qu'il se joint à ceux auxquels il parle (ἐλάβετε... κράζομεν) dans le terme énergique de l'appel à Dieu : nous crions : Ἀββᾶ, ὁ πατήρ, encore Mc. XIV, 36 et Gal. IV, 6. Le second terme est l'explication du premier (cf. *Comm. de Mc.*), explication qui fut spontanée sur les lèvres du Sauveur. Zahn croit qu'il s'agit de la prière du *Pater*, qu'on récita d'abord en araméen. Mais nous y voyons moins un renvoi à une prière officielle qu'une explosion de tendresse envers le Père, c'est-à-dire envers Dieu : Père, vous qui êtes le Père! ce que nous nommerions une oraison jaculatoire traditionnelle.

Dans la Vg. *in timore* devrait être remplacé par *in timorem.*

16) Ce v. est joint au précédent qu'il complète (Vg.-Clém. *enim*). Il montre plus clairement encore que la qualité d'enfants de Dieu ne vient pas de l'Esprit, qui en donne plutôt l'assurance. Le mot τέκνον n'est pas employé dans un autre sens que υἱός (v. 14); même alternance vv. 19 et 21. Mais cette alternance même prouve que la filiation n'est pas purement juridique, puisque τέκνον signifie plus rigoureusement que υἱός la filiation naturelle (*Zahn*). Elle a sa raison très réelle, mais surnaturelle, dans l'union au Christ. Ici αὐτὸ τὸ πνεῦμα, *ipse Spiritus* indique clairement l'Esprit de Dieu; notre esprit (τῷ πνεύματι ἡμῶν) n'est pas (contre *Corn.*) le don de piété du v. 15 mais plutôt un don plus complet, cette seconde nature spirituelle, l'amour répandu par l'Esprit-Saint (v, 5), qui est devenue le principe de nos bonnes actions (VIII, 4. 5. 13).

Au témoignage que rend notre esprit quand nous disons à Dieu : Père! se joint le témoignage de l'Esprit. Résidant en nous, inspirant nos actes, il a sa part à ce cri. Dans Gal. IV, 6, c'est même lui qui crie. L'affirmation lui appartient en même temps qu'à nous; elle est donc certaine. — Le pluriel ἐσμέν doit s'entendre du groupe des fidèles; c'est leur situation normale; ce qui n'empêche pas que chacun puisse éprouver en soi des motifs de craindre, ne sachant pas d'une certitude de foi s'il a reçu la grâce (CONC. TRID. *Sess.* VI, *cap.* IX).

Dieu. [17] Or si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, s'il est vrai que nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui. [18] Car j'estime que

Dans la *Vg.-Clém.* supprimer *enim* avec WW. La traduction *testimonium reddit spiritui nostro* pourrait faire croire que l'Esprit atteste *à* notre esprit. Il faudrait traduire *testatur una cum spiritu nostro* (*Érasme*).

17) Étant fils, nous avons droit à partager la vie de famille et les biens de notre père. Dans Gal. IV, 1 ss. l'idée d'héritage est plus accusée parce que la comparaison avec les choses humaines est poursuivie dans le détail. Ici où le Père est Dieu, il ne peut être question d'un héritage proprement dit qui supposerait la mort du Père. Comme ses enfants, nous participons à sa vie et à sa gloire. Mais, étant devenus ses enfants par l'union au Christ, c'est comme associés que nous avons droit à des biens qui lui appartiennent en propre. L'emploi de κληρονομεῖν, κληρονομία, κληρονόμος, assez étrange en parlant des biens conférés par le Dieu éternel, s'explique parce que le même mot hébreu *iârach*, « prendre possession de », signifiait aussi « hériter ». C'est ainsi que la Terre Promise fut la possession ou l'héritage d'Israël, que les biens messianiques furent aussi un héritage (Is. LX, 21; LXI, 7) et de même la vie éternelle (Mt. XIX, 29; I Cor. VI, 9 etc.), tous termes où le sens de possession est plus naturel que celui d'héritage en français.

Mais si nous avons dès maintenant un droit à ce qui appartient en propre à Dieu et à son Christ, pourquoi ne jouissons-nous pas de ces biens? C'est que les souffrances en union avec le Christ sont une condition pour être glorifiés avec lui. On est d'accord sur ce point. Mais εἴπερ peut s'entendre de deux manières. Avec la Vg. *si tamen,* la condition est proposée à la bonne volonté; à vous de voir si vous voulez souffrir avec le Christ pour être glorifiés avec lui (*Corn.*)! Les modernes (*Jül., Zahn, Lietz., Kühl*) prennent εἴπερ dans le sens presque affirmatif du v. 9, de III, 30; II Thess. I, 6, et ce sens était sûrement celui de l'ancienne latine, *si quidem* (TERT. *Scorp.* 13; *De res. carn.* 40; CYPR. [quatre fois], LUCIF.); le sens est : « si d'ailleurs, comme c'est le cas, tant que nous sommes ici-bas, nous souffrons etc. ». Le sens est à peu près le même, sauf pour l'interprétation de ἵνα. D'après Corn. nous prenons parti de souffrir avec le Christ dans le but (*eo fine ut*) d'être glorifiés avec lui (causalité subjective), et il voit ici la confirmation de cette doctrine catholique : *si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur, a. s.* (CONC. TRID. *Sess.* VI, *can.* 31). Mais ἵνα indique plutôt le lien mis par Dieu entre les souffrances avec le Christ et la glorification. Ce lien est dans la nature des choses. A prendre en toute rigueur le système de Cornely, Paul aurait exclu ceux qui souffrent avec le Christ sans se proposer expressément de régner avec lui, ce qui serait étrange. Paul s'est préoccupé plutôt de la finalité intrinsèque voulue de Dieu comme à son ordinaire (v, 20; VIII, 4). Quant au canon de Trente, il se justifie assez sans qu'on lui cherche un appui dans notre verset.

18. TRANSITION.

18) Verset de transition, qui est appelé par la fin du v. 17 et qui introduit

les souffrances du temps présent ne sont point en proportion avec la gloire qui doit être manifestée en nous. 19 Car l'attente impatiente de la créature aspire à la manifestation des fils de Dieu.

le développement qui suit. Si souffrir paraît dur, qu'est-ce en comparaison de la gloire? Même idée II Cor. IV, 17.

Λογίζομαι, parce qu'il s'agit de faire une balance, de calculer, puis de conclure nettement. γάρ, encore très atténué; remplacé par δέ dans deux mss. ἄξια dans le sens primitif (« qui entraîne par son poids », ἄγω) « qui a la valeur de », ce qui rend inutiles les controverses sur le sens de *condignae* (*Corn.*); avec πρὸς τὴν δόξαν, « ne peuvent entrer en ligne de compte avec »; cf. Prov. VIII, 11 : πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς pour l'idée, et PLAT. *Gorg.* p. 471 E : οὐδενὸς ἄξιός ἐστι πρὸς τὴν ἀλήθειαν pour la construction (*SH.*).

— ὁ νῦν καιρός peut en soi être équivalent de ὁ αἰὼν οὗτος; dans ce cas les souffrances seraient toutes celles qui sont attachées à une période déjà ancienne du monde, par opposition au monde à venir, ὁ αἰὼν μέλλων. Le monde à venir était distinct du temps présent et des jours du Messie, étant le monde de la rétribution éternelle (cf. *Le Messianisme*... p. 162 ss.). Cependant εἰς ἡμᾶς indique plutôt le temps présent, celui dans lequel vivait l'apôtre et les chrétiens; c'est d'eux qu'il s'occupe, et les παθήματα sont donc les souffrances en union avec le Christ; l'opposition est entre le moment actuel qui passera vite et la gloire. — μέλλουσαν indique plutôt la certitude que la proximité; il est mis en vedette, comme dans Gal. III, 23, pour que cette idée de certitude soit plus accusée; en réalité il se rapporte au verbe ἀποκαλυφθῆναι. La gloire existe donc déjà, puisqu'elle doit seulement être révélée; et en effet le monde futur existe déjà (*Le Messianisme*... p. 166 s.), le Christ est dans la gloire, et cette gloire sera révélée plus tard, se répandant sur les chrétiens εἰς ἡμᾶς (*in nos* plutôt que *in nobis*, Vg.). Ce sera lors de l'avènement du Christ : « Ainsi que dans l'Épître aux Thessaloniciens, l'Apôtre se met au rang de ceux qui aspirent à ce grand jour et qui comptent le voir de leur vivant » (*Toussaint*, p. 224). Cependant la facilité avec laquelle l'Apôtre se met en scène dans des situations très éloignées (cf. ἐγώ chap. VII) ou du moins très vagues, empêche de tirer une conclusion trop ferme sur le temps pour lequel il attendait la parousie.

Condignae pourrait être remplacé par ***pares, in nobis*** par ***in nos***.

19-22. L'ATTENTE DE LA CRÉATURE.

Ces versets forment un tout qui nécessite une interprétation globale. A parler seulement de ceux qui entendent la créature de toutes les choses non raisonnables, il y a deux systèmes en présence.

1. Chrys. et son école, Thomas (3° loco), pensent que la vanité et la corruption sont la loi du changement et de la mort. La créature y a été soumise au moment où l'homme a péché; elle soupire après sa délivrance, et en effet elle sera alors délivrée de la corruption et participera à la gloire des enfants de Dieu. C'est ce qu'entendent tous les exégètes modernes non catholiques. M. Toussaint, sans parler du moment où le joug a été imposé à la

créature, dit qu'« elle a hâte d'échapper aux lois qui l'enserrent et qui la vouent à la mort, à la destruction » (p. 224).

Ce système s'appuie sur le sens des termes, surtout φθορά (v. 21), qui semble régler celui de ματαιότης, puisque les deux mots caractérisent la servitude de la créature; il s'appuie aussi sur l'opinion très répandue chez les Juifs et fondée sur la Bible de la rénovation du monde sensible, des cieux nouveaux et de la terre nouvelle (Is. LV, 17; Mt. XIX, 18; II Pet. III, 13; Apoc. XXI, 11 et dans les apocalypses, Hénoch XLV, 4; IV Esdr. XIII, 26. 29; Baruch XXXII, 6; LI et LII). A ces textes on joint ceux qui remontent à la chute et semblent dire que le monde sensible lui-même en a souffert (Sap. I, 13 s.; IV Esdr. VII, 11, etc.).

2. Cornely, suivi par Prat (I, 330), soutient que la nature a été asservie à des usages vains et profanes, en tant que l'homme s'en sert pour le mal, et l'associe ainsi à son péché. Elle gémit de cet esclavage et soupire après le temps où elle atteindra son vrai but dans la société des enfants de Dieu. Cornely cite Tertullien (*De coron.* 6) : *Dei aemulus universam conditionem certis usibus homini mancipatam cum ipso homine corrupit; unde eam et Apostolus invitam ait vanitati succidisse, vanis primum usibus, tum turpibus et iniustis et impiis subversam.* De même Clém. d'Al. qui entend par ματαιότης les hommes vains, οἱ μάταιοι (cf. *Gennade,* en partie *Ambrst.*). La démonstration est poursuivie dans le détail. ματαιότης et φθορά sont pris dans le sens moral; Cornely fait remarquer que la créature n'a pas été soumise à l'homme après la chute, mais avant (Gen. I, 28; II, 15).

La difficulté est que φθορά du moins ne peut guère être pris dans le sens moral, et Paul ne parle pas de la subordination de la créature aux besoins de l'homme, mais de sa sujétion à la vanité. Le texte n'est donc pas favorable à Cornely dans le détail quant au sens des mots. De plus, si l'idée est très juste que la créature pourrait se plaindre d'être employée à des usages mauvais, peut-on dire que c'est le cas de toute la créature? Est-ce parce que l'homme fait un mauvais usage d'un nombre très restreint de choses, que toute la créature gémit? Est-ce là un concept commun et répandu? On ne l'a trouvé nulle part! Et pourtant Paul fait appel à une opinion tenue pour certaine parmi les chrétiens; cette opinion, très courante en effet, d'après ce que nous savons, chez les Juifs, c'est que la nature elle-même sera renouvelée, transformée, embellie, participant à sa manière à la gloire des enfants de Dieu.

Aussi bien le P. Cornely n'y voit pas de difficulté quand il s'agit de l'avenir. Ce qui lui répugne, c'est d'attribuer à Paul une erreur dans l'ordre naturel. A-t-il donc vraiment pensé que les objets matériels inanimés, les plantes, les animaux, n'étaient pas sujets à la mort avant le péché d'Adam? que la corruption et le changement, règle de tout le cosmos, n'ont commencé qu'alors? que les créatures en souffrent et veulent être délivrées de cette loi qui est évidemment d'après nos savants la loi de leur nature?

C'est en effet la conclusion que les exégètes rationalistes tirent plus ou moins nettement du texte de l'Apôtre, sans tenir compte de ce fait que sa pensée est purement religieuse. Il prend les choses non pas comme elles sont en elles-mêmes, mais comme elles sont représentées dans l'Écriture. Il

lui paraît que, depuis la chute de l'homme, les choses, même dans l'ordre sensible, ne vont pas comme elles devraient aller. Pourquoi l'homme a-t-il à lutter contre les épines, pourquoi doit-il manger son pain à la sueur de son front? Tout pourrait aller mieux. Il y a comme une puissance de mort qui assujettit la créature. Et l'on ne voit pas pourquoi Paul n'aurait pas pensé au corps humain lui-même? Euthymius dit que la créature sera délivrée de la corruption quand le corps humain deviendra incorruptible. Il ne s'agit point des lois constitutives de chaque être, mais de l'ensemble de la nature qui n'est pas ce qu'elle eût été sans cette malédiction qui pèse sur elle à cause de l'homme, et que Paul nomme l'esclavage de la corruption. Il y a cela de vrai dans le système de Cornely que les conditions de la créature ne sont jamais envisagées en elles-mêmes, mais seulement dans leurs relations avec l'homme. Le sujet ne comporte aucune affirmation de l'ordre scientifique, mais seulement une association morale de la nature aux destinées de l'homme. Elle entre dans l'ordre moral. Pour exprimer sa conception de l'harmonie du Cosmos, Pythagore disait qu'il entendait les sons rendus par les sphères former une harmonie. Pour exprimer au contraire que rien n'est dans l'ordre tant que l'homme est sous le domaine du péché, Paul entend les gémissements et les cris de douleur de la créature qui voudrait faire partie d'un monde meilleur. C'est une conception morale du monde qui fait abstraction de ses éléments physiques. Les Manichéens avaient tort d'en tirer des conclusions sur la vie sensible des plantes et des êtres inanimés; on aurait tort de la déclarer contraire à l'analyse scientifique. La création, solidarisée avec l'homme, comme toutes les générations avec Adam, est sous le signe de la corruption. Sans aller jusqu'aux précisions du P. Cornely, on doit noter que la métaphore de la soumission, de l'esclavage, de la liberté, est plutôt de l'ordre des actes que de celui de la nature. La créature ne se plaint pas de ce qu'elle est de telle sorte, composée d'éléments qui doivent un jour se dissocier, mais de ce qu'elle n'est pas libre de ses mouvements; elle est gênée par la malédiction de la mort; elle ne demande pas l'incorruptibilité qui ne peut être le partage de la chair tant qu'elle n'est pas animée par l'esprit, mais la liberté. Du texte de Paul on ne peut même pas conclure qu'elle sera en elle-même changée. On dirait presque qu'il lui suffira que le changement s'opère dans l'homme. C'est un point qu'il faut noter soigneusement. On a le droit, on est même obligé de dire, que Paul renvoie à une notion connue. Mais elle pouvait être comprise de bien des manières, depuis le millénarisme le plus crasse jusqu'à des idées très spirituelles. Paul ne fixe aucune précision à propos de l'avenir.

De plus la façon dont il a parlé de l'état présent est tout à fait originale. On ne trouve pas dans les apocryphes cet assujettissement et cette délivrance de la créature. Ordinairement on y parle de rénovation. On a cité il est vrai IV Esdr. XIII, 26 : *ipe est* (le Messie), *quem conservat Altissimus multis temporibus, qui per semetipsum* (par lequel; cf. *Le Messianisme...* p. 109, note) *liberabit creaturam suam; et ipse disponet qui derelicti sunt :* mais la fin indique qu'il s'agit des hommes sous le nom de créatures; cf. IV Esdr. XIII, 29. On n'a donc pas le droit d'expliquer Paul d'après les opinions diverses qui ont paru çà et là. Pour Sap. I, 13 s., voir les Commentaires.

20 Car la création a été assujettie à la vanité, non de son gré, mais par égard pour celui qui l'a soumise, avec un certain espoir,

Cette petite péricope a beaucoup embarrassé les anciens. Ils ont compris sans difficulté la figure du langage qui donnait une âme à la création. Mais qu'était la création? Origène y a vu l'âme humaine assujettie au corps, la nature inanimée au service de l'homme et vouée au changement, même les anges que Dieu députe à notre service. Le très grand nombre a compris qu'il s'agissait de la créature non raisonnable (*Irén.*, *Tert.*, *Apollinaire, Chrys.* et ses disciples, *Cyr. d'Al.*, *Gennade, Diodore*, etc.). S. Augustin a été effrayé de l'abus que les Manichéens faisaient de cette hypotypose ou prosopopée et a affirmé très nettement qu'il s'agissait des hommes en général, puis ensuite seulement des justes. S. Thomas a donné les deux explications de s. Aug. puis celle du gros des Pères. Les modernes sont tous revenus à l'exégèse courante des anciens. Pour les détails sur l'histoire des opinions, cf. *Cornely*.

19) γάρ encore très atténué. καραδοκεῖν était connu des classiques : « tendre la tête pour observer », d'où « attendre avec impatience » (κάρα et δοκεῖν dans le sens de δοκεύειν); la langue hellénistique a rendu le mot plus emphatique en ajoutant ἀπο (*Polyb.*, *Jos.*); le subst. ici et Phil. I, 20. Paul ne dit pas : la créature attend avec anxiété, ce qui serait déjà une figure hardie, mais : l'attente anxieuse de la créature est impatiente de voir... ἡ κτίσις est la création au sens concret; elle peut comprendre les hommes, voire ne signifier que les hommes, même avec « toute », cf. Mc. XVI, 15. Mais ici la créature est distincte des enfants de Dieu expressément (v. 23), et, comme le contexte l'indique, de tous les hommes; cf. Sap. II, 6 (*Corn.* et tous les modernes). Des anges il n'est nullement question. Cette créature attend, non point son salut directement, mais la manifestation qui établira les fils de Dieu dans tous leurs droits. ἀπεκδέχεται, autre attente très tendue.

20) ματαιότητι est placé en tête de la phrase avec une sorte d'emphase. On dirait d'une personne qui entre en scène, et à laquelle la créature a été soumise dans une circonstance donnée (ὑπετάγη aor.). Quelle est-elle? Rien n'autorise à prendre ce mot dans le sens philosophique de *mutabilitas* (*Thomas*), le changement perpétuel des choses, la corruption de l'un qui est la naissance de l'autre. Ce n'est pas non plus un simple synonyme de φθορά (*Euth.*); le parallélisme n'exige pas la synonymie. D'autre part on ne peut en faire l'abstrait pour le concret, ματαιότης = οἱ μάταιοι, car si la créature a été soumise aux hommes, c'est avant qu'ils fussent devenus vains par le péché (Gen. I, 28), sans parler de ce que cette tournure aurait d'énigmatique. Le mot qui se trouve souvent dans les LXX, surtout dans l'Ecclésiaste, s'entend du vide des choses, qui ne donnent pas ce qu'elles promettent, d'une apparence sans réalité, et, spécialement dans une série de textes de l'Ecclés. (II, 19. 21. 23; IV, 7. 8; VI, 2; VIII, 10. 14), dans le sens de désordre, anomalie, chose absurde, qui se passe en dépit de la raison, du bon sens et de la justice; c'est le « monde renversé » (PODECHARD, *Comm.* p. 233). C'est le cas ici; le sens est beaucoup plus moral que physique, comme c'est l'ordinaire pour

21 parce que la création elle-même sera délivrée de l'esclavage de la corruption pour participer à la liberté de la gloire des enfants

ce mot. Depuis le péché d'Adam, les choses ne vont plus; c'est une déception, et, pour la nature, une sorte de violence à son libre épanouissement. ὑπετάγη à l'aor. indique une circonstance donnée. Il semble que c'est une allusion à Gen. III, 17 s., où la terre fut maudite à cause de la faute d'Adam. οὐχ ἑκοῦσα est plus que « sans son consentement »; c'est : « de façon qu'il n'y ait pas de sa faute » (*Zahn*), soit à cause du sens normal des mots, soit à cause des soupirs que pousse la créature (v. 22). C'est bien malgré elle qu'elle a été réduite à cette situation.

— διὰ τὸν ὑποτάξαντα d'après *Chrys.* etc., *Lips.*, *Zahn, Jül.*, désigne l'homme pécheur. La raison c'est que διά avec l'acc. ne peut être synonyme de διά avec le gén. et que la créature n'a pas pu être soumise à cause de Dieu. Donc, à cause de l'homme dont elle partage les destinées, et qui, par son péché, a été cause de cette sujétion de la créature qui, bien entendu, a été voulue par Dieu, mais ce n'était pas la peine de le dire. — Je conviens pour ma part que διά avec l'acc. ne peut signifier « par celui qui l'a soumise », et que ce serait une répétition inutile. Mais ce n'est vraiment pas l'homme qui a soumis la créature, surtout en lui laissant l'espérance. Ce ne peut donc être que Dieu (*Corn.*, *SH.*, *Kühl, Lietz.*), surtout si l'on admet la réminiscence de Gen. III, 17 s. Il suffit de sous-entendre l'idée : « et elle a accepté la sentence », qui est implicitement contenue dans οὐχ ἑκοῦσα : « non qu'elle le veuille, mais à cause de (διά avec l'acc.) l'autorité de Dieu ». — ἐφ' ἐλπίδι dans le système de Zahn demeure en l'air : « il y a cependant de l'espérance ». Tandis que si c'est Dieu qui a soumis la créature, c'est lui aussi qui lui a donné quelque espérance (ἐφ' ἐλπίδι se soudant à ὑπετάγη), une espérance attachée, comme la condamnation, aux destinées de l'homme.

La *Vg.-Clém.* a ajouté *eam*, et mis à tort une virgule devant *qui;* elle serait mieux placée devant *in spe*, qui serait mieux traduit par *in spem* (WW. *qui subiecit in spem*).

21) ὅτι (*Soden*) est plus attesté puisque διότι n'a que le sinaïtique et trois autres *mss*. Mais l'omission de δι après avoir écrit ἐλπίδι n'est-elle pas plus vraisemblable qu'une dittographie par erreur? Avec διότι le sens causal n'est pas douteux (avec ὅτι il est encore possible). Cette causalité se rapporte au dessein de Dieu, à l'espoir de la créature : la créature espère parce qu'elle doit être délivrée. Mais si on lit ὅτι, il est beaucoup plus simple de renoncer à la causalité : ὅτι indiquerait plutôt l'objet de l'espérance, pour ne pas laisser ἐφ' ἐλπίδι en l'air (*Chrys., Ambrst., Corn., Lips., Zahn*). De toute façon αὐτὴ ἡ κτίσις ne peut être que la création en dehors des hommes, puisqu'elle est distinguée des enfants de Dieu et que les pécheurs ne seront pas associés aux privilèges de ces derniers. La libération est exprimée de deux manières, négativement et positivement. Dans le sens positif, Paul ne peut vouloir dire que la créature jouira elle-même de la liberté des enfants de Dieu. Elle ne peut être mise sur le même pied; elle jouira donc de la liberté afférente à l'état de gloire où seront les enfants de Dieu; ils seront dans la

de Dieu. 22 Car nous savons que la création toute entière est unie dans les gémissements et les douleurs de l'enfantement, jusqu'à

gloire; elle recouvrera sa liberté avec les privilèges de cet état nouveau. ἐλευθερία τῆς δόξης n'est pas la liberté glorieuse τὴν ἐλευθερίαν τὴν ἔνδοξον (*Euth.*), mais un génit. de possession, la liberté qui appartient à la gloire. L'accus. avec εἰς indique que la créature est pour ainsi dire introduite dans son nouvel état (construction prégnante).

Le côté négatif se comprend plus aisément par opposition. La créature est délivrée de la servitude de la corruption, c'est-à-dire qui appartient à l'état de corruption, qui en est le résultat. φθορά ne peut vraiment pas s'entendre d'une corruption morale, comme si la créature était affranchie du service des hommes corrompus (contre *Corn.*). Car dans Paul il a toujours le sens de corruptibilité ou de corruption au sens naturel : I Cor. xv, 42. 50; Gal. vi, 8; Col. ii, 22. Dans le N. T. il est encore pris une fois dans le même sens II Pet. ii, 12; et trois fois, seulement dans II Pet., au sens de corruption morale. De même, dans la langue profane, le sens de corruption naturelle est de beaucoup le plus fréquent. La φθορά d'une vierge a encore quelque chose de physique. Augustin qui a traduit *interitus* (III, 2. 913; VI, 49. 50) a compris de la même façon. Cependant à cause de δουλεία et du parallélisme avec la délivrance positive, φθορά doit se prendre comme une sorte de personnification d'un état. Paul ne se demande pas si c'est, pour chaque créature, un esclavage que d'être destinée au changement, mais parle de l'esclavage envers un pouvoir de mort auquel la créature est soumise en général.

22) D'après Corn., Paul fait appel à ce que savent les chrétiens comme confirmation de ce qu'il a dit des créatures; — c'est réduire à bien peu de chose la portée de ce verset. Il est beaucoup plus dans l'esprit du morceau de voir ici la preuve que vraiment la créature attend la révélation des enfants de Dieu. Elle gémit et par conséquent Dieu entendra sa plainte; elle est dans les douleurs du grand enfantement. C'est à tort cependant que Jülicher conclut que la délivrance doit être tout à fait proche, car enfin il y a longtemps que cela dure (ἄχρι τοῦ νῦν), et donc cela peut durer encore longtemps. Ce qui est sûr c'est que le gémissement n'a pas cessé; on doit donc être sûr que le terme viendra.

Comment les chrétiens savent-ils ces choses? D'après Zahn, ce sont les animaux, par leurs souffrances et leurs gémissements, qui ont suggéré cette idée à l'Apôtre; il suppose que tout le monde entend comme lui ces soupirs de la nature (*Lips., Kühl, Lietz.* etc.). Mais ces auteurs ont-ils oublié l'allusion à Gen. iii, 17, qu'ils mettaient si bien en relief? C'est par la révélation que les chrétiens savent que l'état de la nature n'est pas ce qu'il devrait être, et par la révélation aussi ils savent qu'elle attend un état meilleur. C'est l'avis de Cornely, que Paul renvoie ici ses auditeurs à la doctrine de la rénovation que s. Pierre supposait connue des Israélites (Act. iii, 21). Or cette rénovation était plutôt celle des cieux nouveaux et de la terre nouvelle que l'affranchissement de la créature par rapport au mauvais usage que les hommes faisaient d'elle. Dans συστενάζει et συνωδίνει le συν peut se rapporter aux

maintenant; [23] et non seulement [elle], mais nous-mêmes ayant les prémices de l'Esprit, nous aussi gémissons en nous-mêmes, aspirant après l'adoption, la rédemption de notre corps. [24] Car c'est en espérance que nous avons été sauvés; or voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer; ce que l'on voit, l'espère-t-on? [25] Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous y aspirons par la

hommes; la créature soupire avec eux (*Lips.*); d'autres pensent plus justement que les hommes ne figurent qu'au v. 23 et en contraste. C'est donc l'ensemble des créatures, ou les créatures ensemble qui gémissent etc. (*Corn.*, *Lietz.* etc.).

La nuance des verbes composés avec συν n'est pas rendue par la *Vg*. Ambroise (*De fid.* I, 14) a risqué *congemiscit* et *comparturit*.

23-27. Les gémissements de l'Esprit.

23) ἡμεῖς a été placé soit au début : ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοί *Vg.*, soit après ἔχοντες, soit après ἔχοντες καί, soit omis. Cela n'importe que si on tirait de la première leçon le sens de Zahn : « mais nous aussi, ayant reçu en nous-mêmes les prémices de l'Esprit-Saint, nous gémissons ». Mais ce sens est exclu par le rythme d'opposition avec ce qui précède : au gémissement de la créature en dehors de nous, se joint celui que nous éprouvons en nous-mêmes. Le sens de Zahn exclu, la leçon qui le permet, sans l'exiger, pourrait être préférée comme plus facile, mais outre que ce n'est pas une garantie, elle est trop restreinte aux Latins pour être admise. Entre les autres on peut choisir sans changement sensible de sens. ἡμεῖς après ἔχοντες paraît le plus appuyé (*Soden, Nestle*). Il faut d'ailleurs éliminer toute insistance sur ἡμεῖς comme si Paul faisait des apôtres, dont il était, une catégorie distincte des fidèles (avec *Corn.* contre certains anciens). — αὐτοί... ἔχοντες non pas « quoique nous ayons », mais simplement « nous qui avons », puisque l'Esprit est plutôt une raison de gémir, en nous unissant à lui. — ἀπαρχήν, non pas une première communication de l'Esprit, en attendant une autre plus abondante, mais l'Esprit qui est un gage du don de la gloire, selon le concept de II Cor. v, 5.

— υἱοθεσία serait en contradiction avec v. 15, s'il ne signifiait ici la plénitude de l'adoption, l'adoption par Dieu s'étendant jusqu'à notre corps. La délivrance du corps ne s'entend pas de l'âme délivrée du corps, mais du corps délivré de ses éléments charnels au sens paulinien, *ut sicut spiritus noster redemptus est a peccato, ita corpus nostrum redimatur a corruptione et morte* (*Thom.*).

La *Vg.* a ajouté *illa* (la créature) pour la clarté, mais sans raison suffisante. *Dei* est à retrancher (*WW.*). Si l'on voulait conformer le latin au texte qui nous paraît le plus sûr, on aurait : *sed et ipsi primitias... nos et ipsi in nobis ipsis gemimus...*

24 et 25) Les variantes n'ont pas d'importance pour le sens. On choisira entre ὃ γὰρ βλέπει, τίς ἐλπίζει; la plus élégante, mais appuyée seulement par B,

patience. [26] De même aussi l'Esprit vient en aide à notre faiblesse. En effet nous ne savons comment demander pour prier comme il faudrait, mais l'Esprit lui-même intercède souverainement par des

et la leçon la plus chargée, ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει; (*Soden; Nestle* om. καί).

Le datif τῇ ἐλπίδι n'est pas instrumental, car nous n'avons pas été sauvés par l'espérance, mais, dans la doctrine de Paul, par la foi. Il n'est pas non plus un datif *commodi*, « en vue de l'espérance », c'est-à-dire en vue de la chose espérée, ce qui serait peu naturel. C'est plutôt un datif modal, comme ἐφ' ἐλπίδι, « en espérance »; c'est-à-dire que nous savons très bien que notre salut ne sera complet que plus tard. C'est une loi de la foi que nous avons acceptée. Dès lors nous n'avons qu'à attendre avec patience. C'est ainsi que l'idée se termine au v. 25. Cependant Paul explique auparavant qu'ayant accepté cette condition de l'espérance, nous ne pouvions avoir la prétention de voir. Car la chose espérée (ἐλπίς), si on la voit déjà, on n'a plus à l'espérer. Loin donc que notre situation présente nous décourage, nous attendons, et les désirs que nous éprouvons nous sont une certitude que notre espoir ne sera pas confondu.

On voit que l'interprétation par le datif *commodi* donnerait plus rigoureusement toujours le même sens à ἐλπίς, mais, en revenant à l'espérance subjective, ἐλπίζομεν, Paul nous autorise à la prendre aussi pour point de départ. C'est parce que nous espérons que les biens futurs peuvent être qualifiés ἐλπίς.

26) ὡσαύτως, comme la créature et comme nous-mêmes. Le rapprochement se fait sur l'idée des gémissements, quoique le parallélisme, et avec raison, ne soit pas exprimé trop strictement. Ce n'est pas tout à fait un troisième personnage qui entre en scène; l'Esprit est en nous et nous aide.

— τὸ πνεῦμα d'après le contexte est évidemment l'Esprit-Saint, distinct de nous, qui habite en nous. Si quelques Pères l'ont méconnu, c'est que les adversaires de la divinité du S.-Esprit avaient abusé de ce passage où il prie et intercède. C'est peut-être pour mieux résoudre cette objection assez vaine que quelques mss. ont ajouté ὑπὲρ ἡμῶν (Vg. *pro nobis*) après ὑπερεντυγχάνει.

— ἀντιλαμβάνεσθαι signifie soutenir, venir au secours et συν indique encore mieux la collaboration. En quoi consiste notre faiblesse? Quelques anciens l'ont reconnue en deux points : on ne sait que demander, ni comment demander; cf. ORIG. *De orat.* II, 1 περὶ τοῦ τίνα τρόπον εὔχεσθαι δεῖ, καὶ τίνα ἐπὶ τῆς εὐχῆς λέγειν πρὸς θεόν, mais Zahn note bien que ce serait : τὸ τί καὶ πῶς προσευξώμεθα. D'autres ne voient qu'un point : nous ne savons pas ce que nous devons demander (*Corn.*). Mais, d'après ce qui précède, nous savons très bien que nous devons demander l'adoption; et en fait nous l'attendons en gémissant. Il n'est point ici question de ces chrétiens qui demandent ce qui leur serait nuisible. Pour éviter toute difficulté, on a joint καθὸ δεῖ à οὐκ οἴδαμεν : « nous ne savons pas, dans la mesure où nous devrions le savoir, ce que nous devons demander » (*Zahn, Kühl*), mais c'est peu naturel et trop subtil. Donc le sens est plutôt : « nous ne savons comment demander ».

τό gouverne toute la phrase (cf. XIII, 9; Gal. V, 14; Eph. IV, 9; I Thess. IV,

gémissements ineffables, [27] et celui qui sonde les cœurs sait quels sont les vœux de l'Esprit, qu'il intercède pour les saints selon Dieu.

1) et τί signifie plutôt la manière de prier que l'objet de la demande (*SH.*). Il s'agit d'une prière impuissante (τῇ ἀσθενείᾳ), et qui sent son impuissance sans ignorer le but, prière qui est déjà celle du chrétien conscient de sa fin, comme l'exige le contexte. Mais que dire à Dieu pour toucher son cœur, comment l'aborder, dans quelles dispositions? Jésus l'avait enseigné par le *Pater,* qui est la prière officielle des fidèles, mais cela ne dissipe pas toujours l'angoisse de la prière mentale. Fatiguée de ses efforts, mécontente de ce qu'elle trouve à dire, l'âme ne dit plus rien de précis et c'est l'Esprit qui prie en elle. — ὑπερεντυγχάνει : comme ἐντυγχάνειν signifie déjà intercéder (pour quelqu'un), on peut se demander si Paul n'a pas ajouté ὑπερ pour marquer le surnaturel, une surintercession, plutôt qu'une intercession pour d'autres; on s'expliquerait ainsi que le mot ne se trouve pas ailleurs. Le résultat, ce sont des gémissements indicibles, ἀλαλήτοις, non pas *muets,* mais qui ne sauraient s'exprimer par des paroles et qui par conséquent ne correspondent pas à des idées claires de l'ordre naturel. On voit bien ici que l'intervention de l'Esprit a rapport au mode de la prière plutôt qu'à son objet. S. Antoine disait : *Non est perfecta oratio in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit (*Cassien, *Collat.* IX, 31, cité par *Corn.*). L'action de l'Esprit-Saint dans l'âme fidèle répond à la parole de Jésus : « ce n'est pas vous qui parlez, c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous » (Mt. x, 20). S. Augustin a expliqué comment elle se concilie avec notre liberté : *Sed dictum est interpellat, quia interpellare nos facit nobisque interpellandi et gemendi inspirat affectum,* etc. (*ad Sixt. ep.* CXCIV, n. 16). Mais ce serait affaiblir le sens des paroles de l'Apôtre que de nier une véritable action de l'Esprit-Saint présent dans l'âme. Quoi de plus consolant et de plus propre à donner l'assurance du salut? On a vu (*Orig.*, *Chrys.*) et on voit encore (*Zahn, Kühl* etc.) ici une allusion à la glossolalie (I Cor. xiv, 2-39). Mais il n'y a pas parité complète. Le don des langues a disparu de nos jours, tandis que l'Esprit inspire toujours la prière dont Paul parle aux Romains.

Dans la *Vg.* il y aurait lieu d'effacer *pro nobis* qui ne répond à rien dans le grec.

27) Sonder les cœurs, formule de l'A. T. pour caractériser la science de Dieu (I Sam. xvi, 7; I Reg. viii, 39; Ps. vii, 10 etc. *Lips.*) admirablement placée ici où il fallait deviner les soupirs d'un cœur impuissant à traduire en formules humaines ses désirs surnaturels. — οἶδεν, Dieu « sait », répond à la situation, et il est tout à fait inutile d'y ajouter l'idée « et approuve » (*Kühl*). — τὸ φρόνημα un goût, une aspiration, des désirs qui ne sont même pas exprimés d'une façon intilligible pour d'autres; ce sont ceux de l'Esprit, en tant qu'ils sont inspirés par l'Esprit. L'union de l'Esprit-Saint à notre esprit est si intime, que Chrysostome a cru qu'il s'agissait ici de l'esprit de l'homme. C'est bien toujours l'Esprit-Saint, dont l'action nous met en branle. — ὅτι pourrait signifier « parce que », mais seulement dans le cas où οἶδεν serait « approuver »; autrement la phrase n'aurait pas de sens, car Dieu sait, sans

[28] Or nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux

que ce soit pour une cause quelconque. Donc ὅτι est simplement explicatif (*Corn.*, *Zahn* etc.). — κατὰ θεόν, non pas « devant Dieu » (encore *Lietz.*), ce qui ne serait pas grammatical, ni parce que l'Esprit s'exprime en Dieu, à la manière divine (*Kühl*), ce qui n'ajouterait rien de précis, mais parce qu'il demande ce qui est « selon Dieu » (cf. II Cor. VII, 9-11), conforme à ses desseins (*Corn.*, *Zahn* etc.). C'est une preuve, non pas que le fidèle ignorait ce qu'il fallait demander (*Corn.*), mais simplement que ses soupirs inexprimables étaient bien en réalité dirigés vers l'accomplissement de la volonté de Dieu. La prière qui demande ce que Dieu veut est sûrement exaucée; elle est pour les saints, terme qui renferme déjà l'assurance du salut promis.

Cette fois la *Vg.* a rendu τὸ φρόνημα par *quid desideret*, aussi bon que *quid sapiat* (*Aug.* II, 393).

28-30. Le plan de Dieu relativement aux chrétiens.

Le P. Prat dit très bien : « Le point essentiel est de savoir quel est, dans l'esprit de l'Apôtre, le terme *direct* des actes divins dont la série et l'enchaînement assurent l'espérance des justes. Est-ce la grâce ou bien la gloire? J'entends la gloire du ciel » (I, 336). Chrysostome et ses disciples ont dit la grâce. Les catholiques latins depuis s. Augustin et les protestants disent la gloire. Le P. Prat lui-même a essayé une conciliation. Tout en appuyant surtout l'exégèse de Chrys., il pense que « saint Paul désigne *per modum unius* l'état glorieux produit par la charité qui se changera un jour en béatitude » (I, 339, note 1). C'est bien en effet sa doctrine, mais cette constatation ne répond nullement à la question posée : quel est le terme *direct* des actes divins énumérés dans cet endroit; il faut nécessairement répondre : ou la grâce ou la gloire. Sans doute il n'y a pas de « démarcation rigide » entre la grâce et la gloire; d'après s. Paul « la grâce se transforme spontanément en gloire comme l'arbuste devient arbre » (I, 340); pourtant, dans tout ce qui précède, Paul oppose deux états : l'état de grâce présent et l'état de la gloire des enfants de Dieu (v. 21). Ce qui est acquis dès maintenant sera manifesté et cette manifestation est précisément la glorification. Si donc, comme le concède Prat, les vv. 28 à 30 sont le témoignage de Dieu qui confirme notre espérance, le terme de cette espérance est ce que nous ne voyons pas encore, ce que nous espérons (v. 24), la gloire future. Le système de Chrys. ne pourrait se soutenir que si, à partir du v. 28, Paul revenait à la situation présente des chrétiens au lieu de donner une dernière et suprême confirmation de leur espérance. Mais cela ne paraît pas possible : 1) à cause de la pause très marquée avant le v. 31 qui suppose le sujet précédent épuisé au v. 30; 2) parce que, dans ce contexte, ἐδόξασεν du v. 30 fait précisément allusion à la gloire future des enfants de Dieu annoncée au v. 21. Les points de détail seront traités dans le commentaire.

28) Ceux qui aiment Dieu ne forment pas parmi les chrétiens une catégorie spéciale, pas plus que les saints du v. 27. Tous les chrétiens de Rome sont de droit dans le Christ; s'ils n'avaient pas son Esprit, ils ne seraient pas à lui (VIII, 9) et l'Apôtre ne leur parlerait pas comme il fait. — συνεργεῖ. Quel est

le sujet? Ce mot est suivi de ὁ Θεός dans B A, et Orig. deux fois sur six. Ce doit être une addition, pour la clarté, conforme au sens. Dieu est reconnu comme sujet par les verss. *boh.* et *sah.*, aujourd'hui par Lipsius, Prat, Jülicher, Lietzmann, Kühl. Et en effet ὁ Θεός est sûrement le sujet des verbes qui suivent, coordonnés à συνεργεῖ, et le sens qui en résulte répond bien à l'idée principale de la péricope. Zahn objecte que Paul eût écrit ἐν πᾶσιν; mais on trouve très bien l'accus. de la chose : ἀντὶ μὲν τοῦ συνεργεῖν ἑαυτοῖς τὰ συμφέροντα (Xén. *Memor.* III, v, 16; cf. Héliod. IX, 11). On prend alors le mot dans son sens propre ; cf. *Test. XII Patr.*, *Issach.* iii : ὁ θεὸς συνεργεῖ τῇ ἁπλότητί μου, et *Gad* iv : τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ μίσους... συνεργεῖ τῷ Σατανᾷ ἐν πᾶσιν... τὸ δὲ πνεῦμα τῆς ἀγάπης... συνεργεῖ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ (cité par *SH.*).

La *Vg.* (*Corn.* etc.) suppose que πάντα est le sujet, donc : « toutes choses coopèrent ». Cette pensée est beaucoup moins claire. Les choses ne donnent pas à l'homme une véritable coopération en vue du salut; il est vrai que toutes peuvent être utiles. Encore faut-il que Dieu fasse tourner tout à bien, ce qui revient à supposer son intervention. Cette impossibilité d'exclure la causalité divine de notre passage est la meilleure preuve que Dieu est bien le sujet de συνεργεῖ. C'est ainsi que Chrys. insiste beaucoup sur l'action de Dieu, quoiqu'il semble avoir lu le texte avec πάντα comme sujet; de même ses disciples et sûrement Thom. quoiqu'il écrive : *et ideo Deus omnia convertit in bonum.* Aug. a *cooperantur* et *procedunt* mais aussi *cooperatur* en parlant de Dieu (*De corrept. et grat.* 23 [M. XLIV, 929]; *De grat. et lib. arb.* 33 [M. XLIV, 901]). — τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν a été entendu par Aug. dans un sens restrictif : « pour ceux-là, mais pour ceux-là seulement, qui sont appelés ». Cette opinion, si grosse de conséquences, isolée dans l'antiquité et rejetée des modernes (*Corn.*, *Prat*, *Lips.*, *SH.*, *Jül.*, *Zahn*, *Kühl*, *Lietz.*), n'a aucun fondement dans le texte et est contraire à tout le contexte. Paul s'adresse à tous les chrétiens, et ne songe pas à les distinguer en deux catégories : ceux qui sont appelés selon un dessein prédestinant et ceux qui ne sont qu'appelés sans être élus. La distinction des appelés et des élus telle qu'elle est énoncée dans l'évangile (Mt. xx, 16; xxii, 14) ne coïncide pas avec les termes employés par Paul. Pour lui κλητός « appelé » se dit de celui qui a répondu; il est appelé d'une manière efficace (*Corn.*, *Prat*). Tous les chrétiens ont été appelés de cette façon. Ce ne serait pas les rassurer tous que de leur dire : quelques-uns d'entre vous sont prédestinés. L'incise est donc une apposition explicative. Elle n'en doit pas moins avoir un sens, et n'est pas simplement synonyme de « ceux qui aiment Dieu »; il semble plutôt qu'il y a entre les deux appellations un rapport de causalité; et c'est précisément ce qu'expliquera le v. suivant. — κατὰ πρόθεσιν, « selon le dessein de Dieu ». Ce point n'est plus nié par personne (*Corn.*, *Prat*, les protestants). Sauf trois cas (II Tim. iii, 10; Act. xi, 23; xxvii, 13) où πρόθεσις se dit des hommes, le mot signifie toujours dans le N. T. un décret divin pour conférer un bienfait surnaturel : ix, 11; Eph. i, 11; iii, 11; II Tim. i, 9 (*Corn.*). Dieu a donc appelé les fidèles parce qu'il l'a décrété dans son éternité, et Prat, après Cornely, regarde ce décret comme absolu et efficace : « il est gracieux, puisqu'il ne dépend pas des mérites de l'homme; il est absolu, puisqu'il a pour effet la vocation efficace » (Prat, II, 121). Ce premier décret n'exclut pas

qui l'aiment, de ceux qui sont appelés selon [son] dessein. [29] Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né parmi des frères

d'ailleurs la prédestination *post praevisa merita gratiae,* pour ceux qui la soutiennent. Les Grecs, Orig., Cyrille de Jér., Chrys. et ses disciples ont vu dans la πρόθεσις la bonne volonté humaine, le bon propos de ceux qui sont appelés, et qui, d'après s. Cyr. de Jér., rend la vocation efficace (*Procatech.* I, M. XXXIII, 333 s.). Prat ne voit là qu'une divergence accidentelle et sans grande portée pour l'intelligence du texte. C'était cependant le seul moyen d'assurer un terme à la prescience de Dieu autre que sa décision souveraine.

La *Vg.* met à la fin *sancti* qui est à rayer. Si l'on admet que Dieu est le sujet de συνεργεῖ on écrira *cooperatur.*

29) ὅτι *quoniam,* causalité plus forte que *nam.* Ce verset explique donc le précédent. Un concours divin efficace est assuré aux fidèles, parce qu'ils sont prédestinés à être associés à la gloire du Christ. La construction οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν renferme presque une protase et une apodose : Ceux qu'il a discernés, il les a aussi prédestinés. Ce sens, admis par tous, est trop naturel pour qu'il soit opportun de lier les deux verbes et de supposer que la construction est ensuite interrompue par une anacoluthe des plus dures.

— προέγνω. S'agit-il d'une simple prescience, ou l'idée d'un choix est-elle déjà incluse? Les Grecs qui donnaient à πρόθεσις le sens d'une disposition humaine pouvaient à la rigueur s'en tenir à la prescience; Dieu sondait précisément par sa prescience cette disposition, et prédestinait ceux qui devaient répondre à son appel : idée qui cependant serait plutôt suggérée que clairement exprimée. Mais, si l'appel est efficace et la πρόθεσις une disposition divine, que signifie προέγνω?

Deux opinions. D'après les uns (ALLO, *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* avril 1913, *SH., Zahn, Jülicher* etc.), le sens est presque : « il a choisi »; en tout cas la connaissance est nettement accompagnée d'une préférence sans autre raison que le bon vouloir de Dieu. Raison : le sens de γιγνώσκειν comme équivalent de ידע dans l'A. T., ex. Am. III, 2; Ps. I, 6, avec le sens de s'intéresser à quelqu'un avec amour, de la part de Dieu. Pour ce sens dans le N. T. : Mt. VII, 23; Gal. IV, 9; I Cor. VIII, 3; XIII, 12; II Tim. II, 19. On objecte : 1°) que l'on n'a pas le droit de donner à προγιγνώσκειν le sens du verbe sans préposition; mais cf. XI, 2; 2°) que dès lors προέγνω se confondrait avec προώρισεν, alors que le rythme demande un degré sensible entre les deux verbes; mais il suffirait de traduire non pas : « ceux qu'il a choisis », mais « ceux qu'il a connus avec amour ». D'après Cornely, le sens est « ceux que Dieu a connu de toute éternité devoir persévérer dans leur vocation à la foi et dans son amour », mais il n'essaie même pas de montrer comment cette idée est contenue dans πρόεγνω. Kühl l'explique par le rapprochement avec I Cor. VIII, 3 : εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τόν θεὸν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. Quand Dieu connaît quelqu'un, cela veut dire que cette personne l'aime; or le v. 28 parle précisément de ceux qui aiment Dieu; οὓς προέγνω indique donc ceux qui aiment Dieu; la prévision des mérites est ainsi introduite dans le

nombreux; [30] or ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.

texte. Mais οὓς προέγνω est le premier de tous les actes divins et rien n'indique qu'il soit déterminé par un des actes produits par les fidèles. Il faut donc le laisser dans son indétermination; le distinguer de la prédestination, comme fait Thomas : *praescientia importat solam notitiam futurorum, sed praedestinatio importat causalitatem quamdam respectu eorum*, et cependant encore lui conserver le sens biblique de voir avec prédilection, sans que Paul assigne d'ailleurs une cause à cette prédilection éternelle. La prescience n'est pas celle des mérites, mais elle n'est pas non plus *adoptio qua filios suos a reprobis semper discrevit* (*Calvin*, cité par *SH*.).

— συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Le Fils est l'image du Père (II Cor. IV, 4; I, 15), mais ici il est question de l'image du Fls, dans le sens de Phil. III, 21 ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. Cf. I Cor. XV, 49, pour l'expression τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου (cf. II Cor. III, 18).Il s'agit donc de la consommation finale à la résurrection. Le Christ a pris notre corps afin que nous pussions participer à la gloire de son corps de ressuscité, afin qu'il soit à la tête de ses frères, εἰς τὸ εἶναι marque une véritable finalité, ordonnée à l'honneur du Christ; πρωτότοκος est donc à prendre dans un sens figuré; πρωτότοκος, le Christ l'est déjà par rapport à la création (Col. I, 15), mais il convient aussi que dans la gloire il soit investi des privilèges qui appartiennent à l'aîné; c'est pour cela que Dieu veut lui amener des frères semblables à lui. Le Christ est πρωτότοκος par rapport aux morts dans un sens un peu différent (Col. I, 18; Apoc. I, 5). Nous entendons donc συμμόρφους de la conformité au corps glorieux du Christ avec Corn., Toussaint, Lips., SH., Jül., Zahn, Lietz., Kühl. — D'après les Grecs, suivis par Prat, les chrétiens sont prédestinés par Dieu à être l'image de son Fils sur la terre. Cette conformité est acquise par la grâce sanctifiante, la filiation adoptive, la présence et l'action de l'Esprit-Saint. C'est par là que nous participons à la forme du Fils (Gal. IV, 19), que nous devons nous transformer (Rom. XII, 2) pour reproduire en nous dès ici-bas l'image du Christ (II Cor. III, 18). Telle est bien en effet la doctrine de s. Panl, et la conformité dans la gloire suppose évidemment la conformité par la grâce. Mais ce sont néanmoins deux états différents, à tout le moins quant au développement glorieux de la grâce, et ce sont ces états qui sont opposés ici. Paul n'entend pas dire : « vous avez été appelés pour être ce que vous êtes déjà »; mais : « l'appel auquel vous avez répondu est, dans le plan divin, le gage de votre gloire éternelle ».

Dans la *Vg.*, au lieu de *nam*, mieux vaudrait *quoniam*. Le rapport entre *praescivit* et *praedestinavit* serait plus clair si l'on ajoutait *hos* avant *et praedestinavit* (*Hil.*). WW, écrivent (*filii*) *eius* au lieu de *sui*, qui est seul correct.

30) Enchaînement des actes divins. La prédestination amène l'appel, appel efficace à la foi; cf. v. 28. Ceux qui ont cru ont reçu la justice. Le sens actif

31 Que dirons-nous donc après cela? Si Dieu est pour nous, qui

de ἐδικαίωσεν est établi ici par le voisinage de ἐδόξασεν qui indique bien une action de Dieu. Il y a difficulté pour ἐδόξασεν. Comment ce verbe peut-il être à l'aoriste comme les autres? L'appel et la justification sont passés pour les chrétiens auxquels s'adresse Paul; mais la gloire? D'après Chrys. cette gloire est déjà acquise aux fidèles par l'adoption et la grâce. Zahn suit cette opinion et s'appuie sur VIII, 2. 10; II Cor. III, 18 : ἡμεῖς δὲ... τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν (cf. Eph. III, 16). Mais le plus grand nombre (*Corn.*, *Lietz.*, *Lips.*, *SH.*, *Kühl*) voit dans ἐδόξασεν la gloire future comme distincte de l'état présent. Et cela seul est en situation dans tout ce passage où il s'agit de garantir aux chrétiens le bonheur à venir. L'aoriste est donc une anticipation de certitude. Mais cette certitude ne s'entend que pour ce qui est de Dieu. Évidemment la prédestination, par rapport aux prédestinés, emporte une certitude absolue Mais nous avons noté qu'ici Paul ne fait pas deux classes parmi les chrétiens, ceux qui sont prédestinés, et ceux qui ne le sont pas. Son but est d'encourager tous les fidèles. De la part de Dieu, l'appel à la foi et la justification sont un gage assuré de salut; ce n'est pas Dieu qui manquera au fidèle. La chaîne des actes divins les conduit au salut, parce que Paul suppose que le fidèle ne se dérobera pas à sa bonté. Cornely : *quia autem in toto hoc loco id maxime intendit, ut futuram gloriam certam esse demonstret* (cfr. ad v. 19), *hominis in salutis suae opere cooperationem cum gratia divina tacite supponit atque solos actus divinos recenset, quibus obiectiva gloriae certitudo clarius illucescit.* Ou plutôt Paul n'envisage pas la destinée particulière de chaque fidèle dans les desseins de Dieu, mais les desseins de Dieu sur le christianisme; ceux qui sont en scène sont les fidèles comme groupe, ceux qui ont répondu à son appel, qui ont cru, qui ont été baptisés et qui par conséquent ont reçu la justice. De la part des fidèles tout est censé s'être passé comme il faut, parce qu'il s'agit de la communauté; c'est ce groupe qui formera l'assemblée des frères du Christ. Dieu fera certainement son œuvre. Quant aux particuliers, c'est à eux de vivre selon l'Esprit, etc., car Paul ne leur a pas dissimulé qu'ils pouvaient retomber dans le régime de la chair. S'il n'en parle pas ici c'est que son but est de tracer le programme de la bonté divine par rapport aux chrétiens.

31-39. FERMETÉ DE L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE FONDÉE SUR LA RÉDEMPTION.

Cet admirable morceau se soude étroitement à ce qui précède. Après avoir énuméré toutes les raisons d'espérer, Paul termine par une sorte de chant de triomphe anticipé. C'est la conclusion de toute la partie dogmatique positive de l'épître, surtout depuis le ch. III, avec un trait (v. 34) qui se rattache à la Rédemption, annoncée plus haut comme la raison d'être de l'ordre nouveau (III, 24; V, 6).

La confiance, l'action de grâces, la charité jaillissent du fond de l'âme de Paul et se répandent comme une lave brûlante. Cependant cet épanchement spontané est construit sur un certain rythme qu'il n'est pas interdit de reconnaître (cf. J. WEISS, *Beiträge zur Paulinischen Rhetorik*, 33). Il y a comme

sera contre nous? [32] Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas toutes choses?

quatre strophes, qui vont deux par deux. Après l'interrogation vague du début, εἰ ὁ θεός (v. 31) commence une strophe où Dieu paraît, puis son propre Fils; τίς ἐγκαλέσει (v. 33) est une seconde strophe construite sur le même thème. Ces deux pensées établissent la confiance fondée sur le plan de Dieu réalisé par le Christ. Vient ensuite l'idée : qui pourra nous séparer, τίς ἡμᾶς χωρίσει (v. 35)? traitée en deux strophes, dont la première parle des obstacles naturels durant cette vie; la seconde (πέπεισμαι v, 38) d'adversaires plus mystérieux et plus puissants. Les derniers mots du v. 39 ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ sont une sorte d'*inclusio* répondant exactement à la question posée au v. 35.

Les moralistes anciens, surtout les stoïciens, ont passé en revue les circonstances (περιστάσεις) qui s'opposaient à la vertu, mais dont le sage triomphait. M. Bultmann a cité (*Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, p. 19) Musonius (éd. *Hense*, p. 26 l. 13 ss.; p. 83 l. 12), Horace (*Sat.* II, VII, 83 s.) : *sapiens, sibique imperiosus, Quem neque pauperies neque mors neque vincula terrent...* et divers passages de Sénèque, mais surtout Épictète, I, 11, 33 : καὶ ἁπλῶς οὔτε θάνατος οὔτε φυγὴ οὔτε πόνος οὔτε ἄλλο τι τῶν τοιούτων αἴτιόν ἐστι τοῦ πράττειν τι ἢ μὴ πράττειν ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπολήψεις καὶ δόγματα et encore, par mode d'interrogation (I, 18, 22) : « si tu mettais en avant de l'argent, il méprisera. Mais si c'était une jeune fille? mais si c'était dans les ténèbres? mais si c'était la gloriole? mais si c'était la calomnie? mais si c'était la louange? mais la mort? il peut vaincre tout cela ». Il y a donc entre Paul et Arrien, rédacteur des entretiens d'Épictète, une ressemblance assez grande dans le mouvement de la pensée pour qu'on suppose des habitudes communes de style. Mais entre tous ces passages et Paul il y a surtout cette différence que seul il est profondément religieux, s'appuyant sur la charité de Dieu dans le Christ.

31) τί οὖν ἐροῦμεν, comme IV, 1; VI, 1; VII. 7; IX, 14. 30; mais notre passage est celui où l'intention est la moins marquée. Il n'y a pas d'objection dans l'air; c'est une simple transition, interrogative, pour préparer les interrogations; πρὸς ταῦτα n'a donc pas le sens de « contre cela »; c'est simplement « sur cela »; « quelle conclusion devons-nous tirer? » — ὑπέρ et κατά comme II Cor. XIII. 8; ἐστί sous-entendu les deux fois (*Lips.*). Si Dieu est pour nous. qui est contre nous de façon que nous ayons à le craindre? Réponse sous-entendue : personne.

32) ὅς γε (seul cas de γέ avec le relatif dans le N. T.) dans le sens de *quippe qui*, ou *ille quippe idem qui*, « le même Dieu qui ». L'allusion à Gen. XXII, 16 : οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ n'est pas du tout certaine. En tout cas τοῦ ἰδίου υἱοῦ marque bien la distance entre le propre Fils de Dieu et les fils d'adoption. Dieu l'a livré pour nous tous, et. d'après la doctrine de Paul (V, 6). pour des impies. donc dans l'intérêt de tous les hommes, mais, dans le contexte actuel, ce sont les croyants qui ont le sentiment de ce don.

33 Qui se fera accusateur contre des élus de Dieu? C'est Dieu qui

Ayant donné son Fils, Dieu donnera avec lui tout le reste, non point les biens temporels, mais tout ce qui fait partie de son héritage (v. 17).

Lire dans la Vg. *donabit* (avec WW.) et non *donavit* (*Vg.-Clém.*), χαρίσεται.

33-34. Le rythme est très discuté. Θεὸς ὁ δικαιῶν et χριστός... ὑπὲρ ἡμῶν sont pris pour des affirmations (*Corn., Lips., Kühl, Jül.*) ou pour des interrogations (*Lietz., J. Weiss, Toussaint*), comme l'a expliqué s. Augustin (*De doctr. christ.* III, 1. 46) : « *potest illud sic pronuntiari* quis accusabit adversus electos dei? *ut hanc interrogationem quasi responsio subsequatur* deus qui iustificat; *et iterum interrogetur* quis est qui condemnat? *et respondeatur* christus iesus qui mortuus est. *quod credere quia dementissimum est, ita pronuntiabitur ut praecedat percontatio, sequatur interrogatio... pronuntiabitur ergo ita, ut post percontationem qua dicimus* quis accusabit adversus electos dei? *illud quod sequitur sono interrogantis enuntietur* deus quis iustificat? *ut tacite respondeatur, non; et item percontemur* quis est qui condemnat? *rursusque interrogemus* christus iesus qui mortuus est, magis autem qui resurrexit, qui est in dextera dei, qui et interpellat pro nobis? *ut ubique tacite respondeatur, non.* » Augustin a très bien vu que les deux réponses doivent être négatives, mais il a exagéré en trouvant absurdes les réponses sans interrogation. Positives en apparence, elles seraient en réalité négatives, précisément par suite d'une *reductio ad absurdum.* Dans notre ponctuation moderne, cette négation réelle sous forme positive pourrait être exprimée par un point d'exclamation, aussi bien que par un point d'interrogation. Qui accusera? — Dieu qui justifie! Évidemment non! Le sens serait sensiblement le même. Cependant, à couper ainsi, on préférerait comme réponse l'interrogation, qui est bien dans le rythme du morceau, d'autant qu'Augustin, très au courant des rythmes de la rhétorique ancienne, n'a pas soupçonné que l'affirmation pût faire le même effet que l'interrogation. Ce n'est pas une raison pour multiplier les points d'interrogation dans son texte : *Christus Jesus qui mortuus est? magis autem qui resurrexit? qui est in dextera Dei? qui et interpellat pro nobis?* (*Cornely* dans sa citation d'Augustin), morcelage intolérable que Lietz. introduit dans sa traduction. Il n'y a ici qu'une phrase terminée par une interrogation.

Mais il y a un troisième système, qui paraît être celui des Grecs (*Orig., Ath., Chrys., Theodt., Euth.*); il unit dans une seule phrase Θεὸς ὁ δικαιῶν τίς ὁ κατακρινῶν; Nous ne pouvons l'adopter à la façon de SH. en rattachant à ce qui suit Χριστὸς Ἰησοῦς, parce que le v. 35 commence un nouveau couplet. Mais nous montrerons sur v. 33 qu'il doit être préféré, en mettant un point d'interrogation (comme Augustin) avant le v. 35.

33) τίς ἐγκαλέσει est-il un futur qui se rapporte au dernier jugement (*Corn., Zahn*)? ou un futur indéterminé (*Lips., SH., Kühl, Jül., Lietz.*) : « qui oserait accuser? » Tout le contexte indique plutôt la situation générale des chrétiens, présente et à venir, mais dans le cours de leur vie mortelle. C'est dès à présent qu'il n'y a pas de condamnation contre eux (VIII, 1) et le v. 35 indiquera encore la situation présente. Le terme ἐκλεκτῶν ne prouve pas qu'on soit

justifie; [34] qui donc condamnerait? Sera-ce le Christ Jésus, qui est mort, ou plutôt qui a été ressuscité, qui est à la droite de Dieu, le

au dernier jugement; dans Paul les ἐκλεκτοί ne sont point distincts des κλητοί (v. 28); cf. Rom. xvi, 13; Col. iii, 12. — A la question « qui accusera? » on prétend généralement qu'il y a une réponse, Θεὸς ὁ δικαιῶν, qui est en réalité négative, soit par mode d'interrogation, soit par mode d'affirmation excluant la question elle-même. Mais qu'entend-on par δικαιῶν? Si c'est que Dieu rend juste, ce n'est point une réponse à la question, qui suppose nécessairement un débat judiciaire. Si c'est que Dieu déclare juste par un jugement, ce n'est point non plus une réponse pertinente. A la question : qui accusera? on ne peut répondre : sûrement pas celui qui déclare juste, car personne n'imagine que le juge puisse faire fonction d'accusateur. On ne peut donc regarder Θεὸς ὁ δικαιῶν comme une réponse qu'à une condition, c'est d'entendre δικαιῶν dans le sens d'Isaïe L, 8 : ὅτι ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με· τίς ὁ κρινόμενός μοι; où le contexte (Κύριος βοηθός μοι v. 7; Κύριος βοηθήσει μοι v. 9) indique bien que Dieu se présente comme défenseur, celui qui vient pour faire éclater la justice du prévenu. De cette façon, à la question : « qui accusera? » on répondrait très exactement : « Serait-ce Dieu, qui précisément est le défenseur des accusés? » Mais alors surgit une autre considération. Si le texte d'Isaïe figure comme une réminiscence aussi précise, n'est-il pas très probable que Paul a coupé sa phrase de la même façon : Θεὸς ὁ δικαιῶν· τίς ὁ κατακρίνων; (*WH.*, *Ti.*, *Nestle*, *Soden*, *Vg.-Clém.* et *WW.*). D'autant que ce serait exactement le rythme du v. 31 : εἰ ὁ Θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν; De sorte que τίς ἐγκαλέσει ... sera une interrogation isolée, comme τί οὖν ἐροῦμεν... (v. 31). A cette question isolée il n'est pas fait de réponse : la négative est évidente, personne ne se hasarderait à accuser les élus de Dieu. Les mots Θεὸς ὁ δικαιῶν commençant une nouvelle phrase, le sens forensique d'une déclaration solennelle est encore exclu, parce que si Dieu a déclaré juste, le jugement est rendu, et on ne peut même pas imaginer l'hypothèse d'une condamnation, l'idée d'un appel étant hors de saison.

Au contraire on pourrait bien traduire : « Dieu donne la justice (*Orig.*, *Thom.*, *Lietz.*), qui condamnerait? » ou « Dieu soutient la cause » avec le sens d'Isaïe, sens *forensique* mais non déclaratif. Le plus probable est le premier, qui rentre dans le thème général de Paul; il a pu suivre le rythme d'Isaïe en transformant un peu sa pensée.

Nous n'avons rien à changer à la ponctuation de la *Vg.-Clém.*, du moins telle qu'elle est dans Vercellone, Nestle, Gramatica; cependant après *justificat* le point-virgule conviendrait mieux que la seule virgule (*WW.* mettent deux-points).

34) τίς ὁ κατακρινῶν; appartient selon nous à la phrase précédente. Dans l'hypothèse où ce serait une interrogation distincte, parallèle à ἐγκαλέσει, on mettrait sans hésiter le futur κατακρινῶν, sauf à lui donner le sens d'un futur logique comme à ἐγκάλεσει lui-même. Si le mot est, comme nous pensons, dans un rapport étroit avec δικαιῶν, ce premier présent suggère le présent κατακρίνων (*Ti.*, *SH.*, *Lips.*, *Kühl*); toutefois, même dans ce cas, le futur con-

même qui intercède pour nous? 35 Qui nous séparera de l'amour du Christ? La tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim,

vient mieux à cause de la réponse négative, dans le sens de notre conditionnel, « qui condamnerait » (Vg. *quis condemnet?* — *W H.*, *Soden;* cf. Orig. *Caten.* p. 284 : τοῦ γὰρ Θεοῦ δικαιοῦντος, τίς κατακρίναι δύναται; Χριστὸς Ἰησοῦς... ὑπὲρ ἡμῶν; qui condamnerait? ce ne sera sûrement pas le Christ! Avec le sens que nous avons donné à δικαιῶν, de justification par la grâce, on peut envisager l'idée du jugement par le Christ, puisque le jugement n'a point encore eu lieu. D'ailleurs la réponse est négative. Le jugement ne pouvait être défavorable à ceux qui n'ont rien qu'on puisse condamner (VIII, 1); à plus forte raison si l'on suppose comme juge le Christ, qui est mort précisément pour nous soustraire à la condamnation, et qui de plus est ressuscité, ce qui le met en état de prendre notre défense, d'autant plus facilement qu'il est à la droite de Dieu, le Christ qui en fait intercède pour nous. Ce texte est un témoignage très important de Paul au sujet de l'Ascension du Christ. Loin de condamner, le Christ intercède : les deux actions sont évidemment dans la même perspective, aussi est-ce à tort que Cornely écrit : *Electis Dei non tantum in supremo iudicio sed etiam in tota sua vita auxilia Christi non esse defuturà, duobus ultimis membris v. 34 iam indicatur;* le dernier terme de cette admirable gradation est précisément destiné à prouver que le Christ ne saurait nous condamner au moment où il intercède pour nous.

La situation acquise par les chrétiens vaut donc (sauf déchéance de leur part) pour le jugement dernier. Tout l'argument de Paul dans ce chapitre consiste précisément à établir que la vie chrétienne ne comporte plus de condamnation.

Dans la Vg. *qui resurrexit,* tandis que *qui suscitatus est* serait plus littéral. Mettre un point d'interrogation à la fin avec Aug.

35) La leçon τοῦ Θεοῦ au lieu de τοῦ Χριστοῦ (B ℵ etc.) vient probablement du v. 39, et c'est bien en somme de l'amour de Dieu qu'il s'agit. Paul identifie donc le Christ avec Dieu comme Chrys. (*Caten.* p. 287) l'a remarqué : καὶ οὐκ εἶπε τοῦ Θεοῦ; οὕτως ἀδιάφορον αὐτῷ καὶ Χριστὸν καὶ Θεὸν ὀνομάζειν. Le gén. est *subjecti,* l'amour du Christ pour nous (les modernes contre les anciens), comme l'indique le v. 37, et tout le contexte. Dans tout ce qui précède, il est moins question des devoirs des chrétiens que des dons qu'ils ont reçus de Dieu, de la faveur dont il les poursuit. D'autre part, comment nos épreuves pourraient-elles être un motif pour le Christ de ne plus nous aimer? Si la question se pose, il faut donc que nos propres sentiments soient en jeu. Les épreuves pourraient nous faire douter de l'amour du Christ, ce qui serait y renoncer, si nous ne savions que ces épreuves elles-mêmes sont des occasions de victoire à cause de son amour. θλίψις avec στενοχωρία dans II, 9; l'un et l'autre bien connus de Paul, θλίψις v, 3; XII, 12 comme occasion de patience; στενοχωρία II Cor. VI, 4; XII, 10; διωγμός II Cor. XII, 10; λιμός II Cor. XI, 27; γυμνότης II Cor. XI, 27; κίνδυνος II Cor. XI, 26, toutes sortes de périls, et il devait terminer sa carrière par le glaive μάχαιρα!

La *Vg.-Clém.* a *ergo* de trop; lire *an persecutio* après *angustia* (*W W.*)

ou la nudité, ou le péril, ou le glaive? [36] Selon qu'il est écrit

« A cause de toi, nous sommes mis à mort tout le long du jour,
on nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie ».

[37] Mais en tout cela nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés. [38] Car je suis assuré que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les principautés, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances,
[39] ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre chose créée ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu dans le Christ Jésus notre Seigneur.

d'après le grec; c'est probablement une association d'idées qui les avait rapprochés de *gladius*.

36) Cette idée que la mort même ne saurait nous faire douter de la charité du Christ qui s'exercera à ce moment, rappelle à Paul le Ps. XLIV, 23, décrivant les martyres des serviteurs de Dieu : ὅτι fait partie du texte; ἕνεκεν σοῦ dans le psaume s'adresse à Dieu; ici au Christ, ce qui est donc la même chose pour Paul. Les faits sont vraisemblablement ceux de la persécution d'Antiochus Épiphane; alors il y avait vraiment des Israélites mis à mort du matin au soir. L'empire romain n'avait point encore pris une position si hostile; aussi la citation est-elle plutôt l'expression de ce qui peut arriver de pire qu'une allusion à des faits récents.

Effacer les parenthèses de *Vg.-Clém.* avec *WW.* qui lisent *ut* au lieu de *sicut*.

37) Même dans la mort nous remportons plus que la victoire (ὑπερνικῶμεν mieux rendu par *supervincimus* [*Tert., Cypr.*] que par *superamus*), par l'action efficace de celui qui nous a aimés. Le latin *propter eum* (même *WW.*) suggère que notre amour s'exerce en vue du Christ, mais la leçon διὰ τὸν ἀγαπήσαντα ne s'appuie que sur trois mss. et en partie Origène. C'est bien à l'amour du Christ pour nous que Paul attribue la victoire, ce qui éclaire le v. 35.

Dans la *Vg.* on devra donc lire *per eum* et non *propter eum*.

38 s.) Conclusion sous forme affirmative, qui met en jeu les puissances les plus redoutables. πέπεισμαι indique une pleine confiance fondée sur l'amour de Dieu, dans la donnée générale indiquée plus haut, mais avec l'accent personnel de l'âme de Paul qui a éprouvé tant de fois le secours divin. L'énumération comprend des éléments divers, difficiles à préciser. La mort se présente la première, *praecipuum inter terribilia* (*Thom.*), et la vie par opposition, *praecipuum inter appetibilia* (*Thom.*). Viennent ensuite les esprits, nommés anges, s'ils sont d'un rang inférieur, envoyés en missions, et ἀρχαί s'il s'agit d'un ordre supérieur. Après cela les choses du temps, le présent et l'avenir; avant de passer à l'espace, Paul insère (*Nestle, Soden*) les δυνάμεις qui souvent désignent des esprits; mais qui, dans cette place, doivent être des forces de la nature (*Zahn*), plutôt que des magistrats

(*Corn.*). L'espace vient ensuite, déterminé par la hauteur et la profondeur. De même que le temps agit par les événements présents et futurs, l'espace est sans doute ici pour les créatures qui le remplissent. Lietz. a noté que ὕψωμα désigne la situation d'une étoile près du pôle et βάθος l'espace d'où paraissent sortir les étoiles : « Du fond de l'horizon des étoiles nouvelles » (*Heredia*). Mais Lietz. lui-même se demande si Paul connaissait ces termes techniques.

Ayant ainsi épuisé ce que le Cosmos pouvait lui fournir d'adversaires mystérieux et formidables, Paul ajoute οὔτε τις κτίσις ἑτέρα (et non ἄλλη), c'est-à-dire toute autre création possible (*SH.*), tout ce qui serait chose créée. Rien ne pourrait donc nous séparer de l'amour que Dieu a pour nous, amour qui est dans le Christ, parce que Dieu nous aime en lui, à cause de lui, et à cause de ce qu'il a mérité pour nous.

Dans la *Vg.-Clém.*, rayer *neque virtutes* qui est un doublet de *neque fortitudines* (et non *fortitudo*).

CHAPITRE IX

[1] Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens point, ma cons-

IX-XI. — COMMENT ISRAEL, REJETÉ PAR UN DESSEIN DE DIEU ET A CAUSE DE SES FAUTES, ENTRERA A SON TOUR DANS LA VOIE DU SALUT.

L'Apôtre a achevé d'exposer sa conception de la vie chrétienne, née d'une justice nouvelle acceptée par la foi, animée par l'Esprit-Saint, et qui doit être consommée dans la gloire. Et ce n'est point là pour lui une idée spéculative; il s'adresse à ses frères, déjà purifiés du péché, destinés à être un jour groupés autour du Christ; il a entonné pour tous un chant de victoire. Alors son regard se porte vers un autre peuple, celui qui fut jadis le peuple des enfants de Dieu. C'est à lui que le salut avait été promis et il l'a inauguré en donnant le Christ à la terre (IX, 1-5). Pourquoi est-il, en grande majorité, réfractaire au salut? Grave question qui n'a pas cessé d'être angoissante! Paul l'aborde sous son double aspect, dans les desseins de Dieu (IX, 6-29) et selon les contingences humaines où s'est développée la responsabilité des Juifs (IX, 30-X, 21). Il annonce cependant que cette déchéance n'est que temporaire et qu'à la fin les Juifs se convertiront (XI, 1-32). Quel sujet de glorifier la sagesse de Dieu (XI, 33-36)!

IX, 1-5. DOULEUR PROFONDE DE L'APÔTRE AU SUJET DES JUIFS.

Point de liaison extérieure avec ce qui précède. Les poètes de nos jours écriraient : *Silence.*

Aux sonorités triomphales du chap. VIII succèdent sans transition les accents d'une profonde tristesse. Pour quelle cause? Paul ne l'indique même pas, mais, puisqu'il s'agit des Juifs, dont l'hostilité au christianisme était notoire, chacun comprenait aisément que Paul déplorait leur infidélité. S'il a ainsi ouvert son âme aux Romains, c'est pour qu'ils sachent bien quel cas il faisait de son peuple et des prérogatives dont Dieu l'avait entouré. Ce n'est point par légèreté et ensuite par entêtement qu'il a rompu avec un passé qu'il aimait, mais par conviction. C'est ainsi que Newman et Manning ont pu faire un retour mélancolique et attendri sur le temps qu'ils avaient passé dans l'Église anglicane, car on savait assez leur joie d'appartenir à l'Église catholique.

1) La même affirmation, sous une double forme, dans I Tim. II, 7 ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι. L'ancienne attestation solennelle consistait à prendre Dieu à témoin, à cause de son omniprésence; elle paraît encore II Cor. I, 23; XI, 31; Gal. II, 20. Mais ici Paul s'unit au Christ, qui est plus qu'un témoin intérieur, un principe de vérité; cf. II Cor. II, 17; XII, 19. C'est de cette

cience rend témoignage avec moi dans l'Esprit-Saint, [2] que j'ai une grande tristesse et une douleur incessante au cœur. [3] Car je souhaiterais être moi-même anathème du Christ, pour mes frères, pour mes

manière qu'il affirme ce qui se passe en lui. En même temps, sa conscience, qui est avec l'Esprit-Saint dans les mêmes rapports d'union que lui-même avec le Christ, rend témoignage. Ce ne sont point trois témoins (*Chrys.*, *Jér.* etc.), mais une affirmation confirmée par un témoignage; le co-témoignage (συμμαρτυρούσης) s'explique parce que l'affirmation est déjà un témoignage rendu à la vérité. Les hommes disent ordinairement : je parle en conscience. Paul a voulu ajouter qu'il agissait en union avec le Christ, conformément à une conscience dont l'Esprit-Saint était le principe intérieur.

2) ὅτι se rapporte à λέγω plutôt qu'à οὐ ψεύδομαι qui est une parenthèse, ou qu'à συμμαρτυρούσης qui se rapporte aussi à λέγω. — λύπη douleur de l'âme; ὀδύνη douleur en général, plus souvent du corps que de l'âme : avec τῇ καρδίᾳ c'est une émotion qui n'est pas sans une angoisse physique. Paul est surtout en proie à une douleur spirituelle en voyant les Juifs s'écarter de leur salut; d'ailleurs aucun peuple n'a eu davantage le sentiment du deuil national; aujourd'hui encore, à Jérusalem, les pleurs des Juifs chaque vendredi soir; la ruine du temple est aussi pour toute la nation ἀδιάλειπτος ὀδύνη.

3) ηὐχόμην serait mieux rendu par *optarem* que par *optabam*. Dans le grec classique il eût fallu ajouter ἄν pour donner à l'imparfait le sens de l'optatif, mais cela n'est pas nécessaire dans la *koinè;* cf. Gal. IV, 20, et il est assez clair ici que le sens n'est pas : « J'ai fait décidément une prière » mais « je souhaiterais », à savoir : si cela était possible, ou si ce souhait était à faire. Lequel des deux? et que signifie ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ? D'après Corn. c'est être séparé du Christ extérieurement, c'est-à-dire être condamné aux tourments éternels, sans cesser d'être uni au Christ par la grâce. Mais Paul n'avance rien qui suggère cette distinction, d'autant qu'il ne s'agit pas du futur, γένεσθαι, mais du présent, εἶναι. Les Juifs sont séparés du Christ; l'Apôtre volontiers sacrifierait son salut au leur, accepterait d'être séparé du Christ pour qu'ils ne le fussent pas. Mais cela ne veut pas dire qu'il accepterait nettement cette situation si Dieu lui laissait le choix. Il sait très bien que l'hypothèse n'est pas sérieuse. Tout ce qu'il veut dire, c'est qu'il se compte pour moins que son peuple, qu'il se sacrifierait volontiers pour lui; donc : « je souhaiterais, si on pouvait former un pareil vœu ». Ce ne serait donc pas un désir *saltem inefficax et hypotheticum rei intrinsece malae* (contre *Corn.*); ou plutôt c'est un langage de sentiment qu'on ne doit point juger d'après la pure logique. Paul s'inspirait probablement de Moïse (Ex. XXXII, 32). — ἀνάθεμα, hellénistique, au lieu de ἀνάθημα (attique), dans le sens d'objet consacré. Chez les Hébreux, la consécration livrait l'objet à Dieu, soit pour lui être offert, s'il en était digne, soit pour être détruit. חֵרֶם qui exprimait la consécration de destruction a été rendu par ἀνάθεμα, Lev. XXVII, 28-29; Dt. VII, 26; Jos. VI, 17; de même dans le N. T. (Gal. I, 8-9; I Cor. XVI, 22), le mot indique une violente réprobation, sans aucune nuance de séparation seu-

parents selon la chair, [4] eux qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption, et la gloire, et les alliances, et la législation et le culte, et les promesses, [5] à qui appartiennent les patriarches, et de qui est issu le Christ, pour ce qui est de la chair, lequel est, au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans les siècles, amen.

lement temporaire comme ce peut être le cas dans l'excommunication. D'ailleurs le mot ἀνάθεμα a été trouvé dans le grec hellénistique païen av. J.-C. dans le sens de malédiction (*Moulton* et *Milligan*).

τῶν συγγενῶν μου explique quels sont les frères; ce sont ceux qui lui sont unis selon la chair (il était inutile de répéter τῶν devant κατὰ σάρκα); cf. IV, 1; sans préjudice de la fraternité qui lie l'Apôtre aux Romains chrétiens selon l'esprit.

Si on lisait dans Vg. *optarem* au lieu de *optabam,* le souhait paraîtrait moins positif et la difficulté théologique disparaîtrait.

4) Se sacrifier pour les Juifs, c'était aussi en quelque sorte continuer le plan divin qui leur avait attribué tant de prérogatives, οἵτινες, *quippe qui,* « eux qui ». — Ἰσραηλεῖται, titre d'honneur. Il n'y avait plus politiquement que des Ἰουδαῖοι, mais qui espéraient toujours la restauration d'*Israël;* c'était un nom donné par Dieu à Jacob (Gen. XXXII, 29), gage de bénédiction pour ses descendants; cf. Eph. II, 12 et Ps. Sal. XIV, 3 : ὅτι ἡ μερὶς καὶ ἡ κληρονομία τοῦ Θεοῦ ἐστιν ὁ Ἰσραήλ; le Messie devait être le roi d'Israël (Ps. Sal. XVII, 23. 47).

ἡ υἱοθεσία, donc eux étaient déjà fils de Dieu par adoption avant les chrétiens; Ex. IV, 22; Dt. XIV, 1; cf. *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, dans *RB.* 1908, 481 ss.

ἡ δόξα la manifestation sensible de la présence de Dieu dans le tabernacle et dans le Temple, Ex. XL, 34; III Regn. VIII, 10. 11, que les Rabbins nommèrent *Chekhinah.*

αἱ διαθῆκαι les alliances, au pluriel, parce qu'il y avait eu plusieurs alliances — sans parler de celle de Noé (Gen. IX, 9) qui ne regardait pas les Israélites — avec Abraham (Gen. XV, 18; XVII, 2 etc.), avec Abraham, Isaac et Jacob (Ex. II, 24), avec Moïse et tout le peuple (Ex. XXIV, 7 s.). — ἡ νομοθεσία, cf. II Macch. VI, 23, « la législation sainte et fondée par Dieu ». Paul l'envisageant en elle-même pouvait la compter parmi les privilèges d'Israël, d'autant qu'elle réglait la λατρεία, le seul culte qui, dans l'antiquité, fût rendu au vrai Dieu.

— αἱ ἐπαγγελίαι « les promesses », terme qui n'est pas dans l'A. T., et que Paul emploie aussi bien que le singulier pour désigner tout ce que contenait la promesse messianique; cf. Gal. III, 16 τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι et Rom. IV, 13.

Lire *testamenta* (*WW.*), au lieu de *testamentum* (*Vg.-Clém.*).

5) οἱ πατέρες, les patriarches. Les Israélites comptaient beaucoup sur les mérites et l'intercession des patriarches; ils étaient une très sérieuse chance de salut pour la nation, et ainsi lui appartenaient (ὧν); mais, dans la pensée de Paul, les pères figurent plutôt ici comme les premiers dépositaires de la

promesse qui se termine au Christ. Le Christ appartient à Israël, non pas seulement comme précédemment (v. 3) κατὰ σάρκα ainsi que Paul lui-même, mais τὸ κατὰ σάρκα, « pour ce qui regarde la chair »; l'article indique donc déjà qu'il y a autre chose dans le Christ, et c'est ce que Paul va expliquer.

On sait que depuis le IVe siècle un certain nombre d'exégètes a regardé la phrase ὁ ὢν — αἰῶνας comme une doxologie bénissant Dieu pour ses bienfaits envers les Pères. Cette opinion ne tient ni quant à la langue, ni quant au fond. Quant à la langue, elle exigerait un arrêt dans la ponctuation, soit avant ὁ ὢν, soit avant Θεός. Dans les deux cas la doxologie commencerait *asyndeton* et par le sujet, non par le prédicat. Or les doxologies de Paul se rattachent toujours à ce qui précède : ὅς ἐστιν (Rom. I, 25); ou ὁ ὢν (II Cor. XI, 31); ou ᾧ (Gal. I, 5; II Tim. IV, 18; cf. I Pet. IV, 11; Heb. XIII, 21); αὐτῷ (Rom. XI, 36; Eph. III, 21; cf. I Pet. V, 11; II Pet. III, 18); τῷ δὲ Θεῷ (Phil. IV, 20; I Tim. I, 17) (*Zahn*). D'autre part le prédicat précède toujours, non seulement dans la Bible, mais aussi dans les inscriptions sémitiques; le seul cas contraire qu'on ait allégué est une double traduction dans le Ps. LXVII (LXVIII), 20 Κύριος ὁ Θεὸς εὐλογητός qui est venue s'ajouter à la formule normale εὐλογητὸς Κύριος. Ces deux raisons sont décisives, surtout la première. Si en effet on ne met qu'une virgule après σάρκα (*Soden*), ce que concèdent Lietz. et Jül., on ne voit vraiment pas que ὁ ὢν puisse se rapporter à un autre qu'au Christ. Quant au fond, il y a le contexte et la doctrine. On ne nie pas qu'une doxologie puisse avoir sa raison d'être après l'énumération des privilèges d'Israël, mais elle n'est pas dans la tonalité du morceau qui est la tristesse, non l'action de grâces. Et surtout elle est beaucoup moins à sa place qu'une explication sur le Christ, destinée à compléter ce qui est dit τὸ κατὰ σάρκα, sur le même rythme que I, 4. Toute la difficulté est dans la doctrine. D'après les partisans de la doxologie, Paul n'a jamais dit que le Christ était Dieu, le seul vrai Dieu qui est au-dessus de tout; car alors que deviendrait Dieu, le Père du Christ? Mais aussi bien n'est-ce pas la pensée de Paul que le Christ est Dieu à l'exclusion du Père, ou au-dessus du Père, mais seulement de dire qu'il a vraiment la nature divine, θεός étant ici attribut, de sorte que ἐπὶ πάντων se rattache plutôt à ὁ ὢν qu'à θεός, de façon que la phrase, appliquée au Christ, n'est point tant une doxologie qu'une glorification de sa nature divine. Paul qui a dit du Christ ἴσα Θεῷ (Phil. II, 6) et qui le regarde comme objet du culte des fidèles, a très bien pu le dire Dieu; et, puisque c'est le sens grammatical de la phrase, il n'y a pas à hésiter. On peut voir dans ce sens Durand S. J. (*La divinité de Jésus-Christ dans s. Paul*, Rom. IX, 5; *RB*. 1903, p. 550 ss.), Corn., Weiss, Godet, Zahn, Kühl; et, avec plus ou moins d'hésitation, SH., Lietz., Toussaint; au contraire, pour la doxologie, Lips., Jül. La tradition ancienne a donc vu avec raison dans ce verset l'affirmation par Paul de la divinité du Christ (cf. *Durand*, l. l.). On ne citera ici que Tertullien (*Prax*. 15) : *christum autem et ipse deum cognominavit, quorum patres, et ex quibus christus secundum carnem qui est super omnia deus benedictus in aevum.*

La nuance de τὸ κατὰ σάρκα est bien rendue par Érasme : *quantum attinet ad carnem.*

[6] Ce n'est pas que la parole de Dieu ait failli. Car tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël; [7] et ce n'est pas parce qu'ils sont la postérité d'Abraham qu'ils sont tous enfants, mais « c'est la

6-13. L'ÉLECTION DÉPEND DU CHOIX DE DIEU, DÉJA DANS L'A. T.

Avec infiniment de réserve, et comme s'il lui coûtait trop de dénoncer ouvertement l'infidélité de son peuple, Paul n'a parlé que des prérogatives qu'il avait reçues de Dieu. Or cela transporte le douloureux problème dans la sphère du plan divin. Comment ceux auxquels ont été faites les promesses, et qui ont donné le Christ pour ce qui est de la chair, ne l'ont-ils pas reconnu pour ce qu'il est? Et pourtant les desseins de Dieu ne sauraient être frustrés. On doit donc confesser qu'ils ne sont pas enchaînés à une descendance charnelle. Si les Juifs ne viennent pas au Christ, c'est qu'ils ne sont pas appelés d'une vocation efficace. Dieu n'était pas obligé de les appeler tous de la sorte; même dans l'A. T. ce n'est pas toute la race d'Abraham que Dieu a choisie, mais quelques-uns seulement, par exemple Isaac et Jacob.

6) οὐχ οἷον δὲ ὅτι n'est pas οὐχ οἷόν τε, « il n'est pas possible », comme a traduit Augustin (*ad Paulin. ep.* CXXXVI, 31) « non potest excidere verbum Dei », mais a la valeur de οὐ δήπου, οὐχ ὅτι, « ce n'est pas que », Vg. *non autem quod.* Phrynichus (p. 372, éd. Lobeck) atteste ce sens en réprouvant la locution : οὐχ οἷον ὀργίζομαι· κίβδηλον ἐσχάτως... λέγειν δὲ χρὴ οὐ δήπου, μὴ δήπου. — ἐκπίπτω, cf. Gal. v, 4, « tomber d'une situation supérieure », se disait des acteurs, des orateurs, qui n'avaient pas réussi, comme nous disons qu'une pièce de théâtre est tombée. Il s'agit du λόγος τοῦ Θεοῦ, dans le sens des λόγια τ. θ. (III, 2). Paul ne voit aucune difficulté à ce que la Loi, donnée pour un temps, soit tombée. Mais il ne peut en être de même de la promesse, à laquelle la Loi était subordonnée et qui engageait la véracité et la fidélité de Dieu. Dieu avait promis qu'Israël serait sauvé par le Messie. Quand bien même ce salut ne serait devenu caduc que par la faute du peuple, le dessein de Dieu n'en serait pas moins frustré. C'est ce qui n'est pas possible, car ce serait la faillite de tout le système de la révélation. La preuve que la parole de Dieu s'accomplit, telle qu'il l'entendait lui-même, a pour base cette distinction : tous ceux qui sont descendus d'Israël selon la chair ne sont pas le véritable Israël. Paul n'oppose pas au plus grand nombre qui est infidèle le petit nombre des Juifs qui a cru au Christ, et il n'a pas ici recours à la solution de XI, 26, qu'à la fin Israël lui-même sera sauvé (contre *Kühl*). Il pose plutôt, comme précédemment (IV, 12) le principe d'une filiation spirituelle d'Abraham, la distinction entre Israël selon la chair (I Cor. x, 18), et l'Israël de Dieu (Gal. VI, 16), ce qui n'est rien moins que l'interprétation des prophéties sur Israël entendues d'un autre Israël composé de croyants. La pensée va se développer plus clairement.

Sunt omis par WW. après *Israël* n'est pas nécessaire au sens. *Israel* serait plus littéral que *Israelitae.*

7) La difficulté de ce verset vient de ce que σπέρμα est pris dans deux sens différents : d'abord pour indiquer la postérité physique, ensuite pour

postérité d'Isaac qui sera appelée ta postérité ». [8] C'est-à-dire que ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont les enfants de Dieu, mais que ce sont les enfants de la promesse qui sont comptés comme postérité. [9] Voici en effet les termes de la promesse : « Je

indiquer la postérité qui compte, qui donne droit au titre de fils. Jülicher a cru éviter cet inconvénient en traduisant : « Ne sont pas « postérité d'Abraham » tous ceux qui sont ses fils, mais le nom postérité d'Abraham ne s'appliquera qu'à Isaac ». Cette traduction fait trop évidemment violence au texte. Donc οὐδ' ὅτι signifie *neque quia;* ce n'est pas parce qu'ils descendent physiquément d'Abraham, — à savoir ceux qui en descendent, — qu'ils sont tous enfants d'Abraham. πάντες τέκνα ne doit pas s'entendre directement des enfants de Dieu (contre *Lietz.*), mais des enfants d'Abraham, reconnus par Dieu pour les héritiers légitimes du patriarche et de la promesse. Comment sait-on que tous ne sont pas enfants? Par cette parole de l'Écriture insérée dans le texte sans citation à la manière rabbinique : « c'est d'Isaac que sortiront ceux qui seront vraiment ta race ». Le passage est tiré de Gen. xxi, 12. Paul a donc visé (contre *Kühl*) l'expulsion d'Ismaël. On savait qu'Abraham avait eu d'autres fils qu'Isaac, mais c'est la postérité d'Isaac qui devait hériter, et porter seule le nom de postérité d'Abraham; II Cor. xi, 22 σπέρμα Ἀβραάμ, titre d'honneur des Israélites.

Lire *neque quia* avec WW. au lieu de *neque qui* (*Vg.-Clém.*).

8) Explication du verset précédent, y compris le texte de la Genèse. Si des enfants ont droit au titre d'enfants de Dieu, ce n'est point par suite de leur naissance charnelle de qui que ce soit, mais c'est parce que Dieu les désigne d'avance comme héritiers de sa promesse; ce sont ceux-là seulement qui sont comptés comme « postérité » au sens honorable du mot, employé par l'Écriture. La faveur qui leur est faite résulte du dessein de Dieu, évidemment gratuit, plutôt que de l'emploi du mot λογίζεται. L'Israélite pouvait objecter : quoi qu'il en soit d'Ismaël, nous sommes tous les fils d'Isaac, donc les fils de la promesse, c'est à nous qu'est promis le salut; d'où la conséquence que si Israël n'est pas sauvé, la parole de Dieu n'a pas d'effet. Mais ce serait s'arrêter à la superficie du raisonnement. Paul a prouvé que Dieu n'adopte pas pour fils ceux qui sont de telle origine, mais qu'au contraire il destine d'avance ceux qu'il lui plaît d'appeler à recevoir tel privilège. Le principe dont l'élection d'Isaac fut une application demeure toujours le même; les droits de la chair ne comptant pas, Dieu demeure libre d'appeler qui il veut. Ce qui est caduc, ce n'est pas son plan qui continue à s'exercer selon les mêmes principes; c'est l'espérance que les Israélites plaçaient dans leur descendance charnelle. Lietzmann remarque d'ailleurs avec raison que le passage est beaucoup plus clair quand on se rappelle que d'après Gal. iv, 21-31, Isaac est le type de ceux qui sont justifiés par la foi.

Dans Vg. *in semen* serait plus littéral que *in semine.*

9) Ce verset a pour but d'expliquer ce qui pouvait être obscur pour les

viendrai vers ce [même] temps, et Sarra aura un fils. » [10] Bien plus; Rébecca elle aussi ayant conçu d'un seul homme, Isaac notre père, [le même cas se présente], [11] car alors que [ses enfants] n'étaient pas encore nés, et n'avaient rien fait, ni bien ni mal, afin que le dessein de Dieu, [dessein] de libre choix, demeure, [12] ne dépendant pas des œuvres, mais de celui qui appelle, il lui fut dit : « L'aîné sera assu-

lecteurs : comment Isaac était le fils de la promesse; il n'y a qu'à se reporter à Gen. xviii, 10. 14 d'où Paul a tiré son texte en fondant deux versets en une courte phrase. On voit dans cet endroit comment Isaac n'était pas le fils de la chair, mais plutôt du miracle, d'un miracle annoncé par Dieu.

10-13. Deuxième exemple qui prouve avec plus d'évidence encore la liberté du choix divin, puisqu'il s'agit de la même mère et de deux jumeaux.

10) οὐ μόνον δέ comme v, 3. 11; viii, 23; II Cor. viii, 19 (*Lips.*), d'une façon absolue, comme pour dire : « Il y a plus ». D'ailleurs le sujet Ῥεβέκκα demeure suspendu sans verbe, pour être repris au v. 12 αὐτῇ. — κοίτη, proprement « lit, couche », était un euphémisme pour désigner l'acte sexuel, Num. xxx, 18; Jud. xxi, 11; Sap. iii, 13. 16 etc. (*Lietz., Kühl*); mais cela n'expliquerait pas le gén. ἐξ ἑνός. Il faut donc donner à κοίτη le sens de *semen emissum*, comme dans Num. v, 20; Lev. xviii, 20. 23 (*Zahn*). L'unité de la mère étant évidente, Paul insiste sur l'unité du père, Isaac, « notre père », au sens juif (cf. iv, 1), pour bien montrer qu'il ne songe pas à renier ses origines.

Dans la *Vg.-Clém.*, effacer *illa* (*WW.*); *ex uno concubitu* ne peut provenir que d'une altération intra-latine; Aug., trompé par ce texte, a insisté sur cette unique union. *Isaac patris nostri* est un décalque du gén. grec. Lire avec WW. : *ex uno concubitum habens*, *Isaac patre nostro*.

11 et 12) Paul suppose l'histoire bien connue (Gen. xxv, 19. 23), et n'indique même pas le sujet de γεννηθέντων, évidemment Ésaü et Jacob dans le sein de leur mère. Quand Isaac fut préféré à Ismaël, ce dernier persécutait son frère (Gal. iv, 29, expliquant Gen. xxi, 9 ss.); on aurait pu être tenté de voir dans ce fait la cause de son expulsion. Mais les jumeaux n'étant pas nés n'avaient encore rien fait ni bien, ni (ἤ, sous la mouvance de μηδέ) mal.

La situation ainsi posée, le dessein de Dieu paraîtra en toute évidence. Il est exprimé dans la phrase qui suit, comprenant le v. 12, car la coupure entre les deux versets a été mal faite, et οὐκ ἐξ ἔργων... καλοῦντος se rapporte plutôt à ce qui précède qu'à ce qui suit. C'est cet ensemble qu'il faut expliquer.

— ἵνα indique une finalité qui aboutit à μένῃ. Ce dernier mot est pris par Cornely au sens logique : « afin qu'il soit constaté, connu, que le dessein de Dieu demeure » (*Corn.*). C'est bien la construction, car l'oracle, étant une révélation, avait en effet pour but de faire connaître la stabilité du dessein de Dieu; mais, *quoad sensum*, l'idée est que Dieu a agi ainsi pour que son plan demeure le même, par opposition à ἐκπέπτωκεν (v. 6). Donc, il ne fut pas dit pour que le plan demeure; mais le plan est irrévocable, et « cela fut

jetti au plus jeune », [13] comme il est écrit : « J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Ésaü. »

dit » pour l'exécuter. Quel plan? un dessein qualifié par κατ' ἐκλογήν, ce qui semble commenté par Eph. I, 11 : ἐν ᾧ (ἐν Χριστῷ) καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, cf. II Tim. I, 9. Il s'agit donc d'un dessein de Dieu qui s'exerce par un libre choix; de même que le jour du choix (εἰς ἡμέραν ἐκλογῆς Ps. Sal. XVIII, 6) est un jour choisi et déterminé librement par Dieu.

Que ce dessein soit libre, c'est ce que Paul explique en ajoutant οὐκ... καλοῦντος, qui, pour la construction, se rattache à πρόθεσις κατ' ἐκλογήν, pour expliquer le caractère propre de ce dessein qui est précisément d'être κατ' ἐκλογήν. C'est bien le cas, si le choix de Dieu n'est pas dirigé par les œuvres, mais procède uniquement de celui qui appelle. Le mot καλοῦντος qui s'applique évidemment à Dieu a été choisi parce que Paul pense toujours à l'appel au christianisme (VIII, 28-30), mais il indique aussi que Paul voyait dans l'expression κληθήσεται (v. 7) un sens mystique semblable, non pas seulement l'appellation courante des hommes, mais l'appel divin. Le texte de la Genèse (XXV, 23) auquel il est fait allusion s'entendait des Édomites, fils d'Ésaü, et des Israélites, fils de Jacob. Paul l'applique aux enfants eux-mêmes, mais c'est comme représentant aussi leurs descendants. Dans le langage de l'A. T. où le peuple porte exactement le même nom que son ancêtre, la pensée est parfois indécise entre l'un et l'autre. En tout cas, il ne s'agit point ici d'appel à la gloire ou même d'appel individuel à la grâce. Jacob, à l'exclusion d'Ésaü, sera le seul héritier, le véritable fils d'Abraham, appelé à être le peuple de Dieu; selon les termes de l'oracle, « l'aîné sera assujetti au plus jeune ». Et cette faveur n'a aucune raison d'être que la libre volonté de Dieu.

Dans la *Vg.-Clém.* (v. 11), *aut aliquid boni egissent, aut mali,* est moins près du grec que *aut aliquid egissent bonum, aut malum* (*WW.*). Effacer la parenthèse (*WW.*) qui trouble le contexte (*Corn.*).

13) Là-dessus Paul cite une phrase tirée de Mal. III, 2. Dans quel but? D'après le plus grand nombre, pour confirmer sa thèse du libre choix, en lui donnant son dernier fondement. Loin de se régler pour choisir sur les dispositions des personnes, Dieu suit bien plutôt ses propres sentiments d'amour ou de haine; antérieurement à la naissance des jumeaux, Dieu aimait l'un et haïssait l'autre, de là son choix. Cette haine de Dieu antérieure à tout démérite prévu a quelque chose de choquant, que Cornely s'efforce d'adoucir en atténuant le sens de μισεῖν en celui de « aimer moins » ou de « négliger ». Mais, quoi qu'il en soit des exemples cités (Gen. XXIX, 30. 31; Lc. XVIII, 26; Dt. XXI, 15-17; Jud. XIV, 16; Prov. XIV, 20), le texte de Malachie dit bien que Dieu a détesté Ésaü, représentant le peuple des Édomites, et l'a prouvé par sa conduite envers ce peuple. Il faudrait donc supposer que Paul s'est écarté du sens de ce passage, soit en éliminant toute allusion à l'histoire des peuples, soit en transportant les sentiments de Dieu à l'égard des deux ancêtres, antérieurement à leur naissance. C'est ce qui ne s'impose

14 Que dirons-nous donc? Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Loin

nullement. En effet, la citation précédente s'entend des deux peuples dans Gen. xxv, 23, et Paul n'avait aucune raison d'exclure les descendants de la perspective des ancêtres éponymes, d'autant qu'il voulait faire entendre le dessein de Dieu dans le rejet du peuple juif. Semblable avait été autrefois la destinée d'Ésaü et de ses descendants, assujettis à Jacob avant la naissance de leur ancêtre, et cette conduite de Dieu était confirmée par un texte de l'Écriture. Le texte n'est pas cependant une preuve historique de l'accomplissement de la prophétie de Gen. xxv, 23 (contre *SH.*, *Knab.* [*Comm. in proph. min.* II, 422 sq.]), mais une preuve scripturaire des sentiments persistants de Dieu envers les deux ancêtres et les deux peuples; les aoristes ne doivent pas être serrés de trop près, puisqu'il s'agit d'une citation.

14-29. La vocation des gentils et l'endurcissement des Juifs viennent d'une libre disposition de Dieu.

Au point où Paul est parvenu, on comprend que si les Juifs demeurent en dehors du christianisme, c'est qu'ils n'y ont pas été appelés par Dieu. Dieu choisit qui il lui plaît. N'est-ce point injuste? Non, car, l'Écriture le prouve, il accorde ses faveurs à qui il veut, tandis qu'il en endurcit d'autres (15-18). Mais si les hommes sont ainsi les instruments de Dieu, comment Dieu a-t-il encore le droit de les blâmer (19)? Sur quoi l'Apôtre maintient les droits de Dieu à disposer de sa créature (20-21) et explique le dessein de Dieu, patient avec les méchants, mais décidé à montrer sa colère et aussi sa bonté (22-23). D'ailleurs la vocation des gentils et de quelques Juifs seulement (24) était déjà figurée dans Osée et dans Isaïe (25-29).

14) τί οὖν ἐροῦμεν introduit cette fois très nettement une objection (comme iii, 5), relative à la justice de Dieu. D'après Kühl, ἀδικία signifierait « dérogation à la règle ». L'objectant voudrait dire que Dieu, s'il avait agi comme l'a dit Paul, se serait écarté de ses propres principes, et Paul prouverait que non par l'Écriture; l'argument serait topique, tandis qu'autrement Paul ne ferait qu'aggraver la difficulté. Mais on doit laisser à ἀδικία son sens propre d'injustice. Paul se propose moins de résoudre l'objection que de mettre sa doctrine dans tout son jour par deux exemples aussi caractéristiques que possible, et il sait si bien que l'objection n'est pas résolue qu'il la reprend au v. 19. La première objection avait cependant fait avancer la discussion en montrant que la conduite historique de Dieu découle de ses prérogatives.

Quant à l'accusation d'injustice, Paul se contente de la repousser avec énergie : μὴ γένοιτο, comme iii, 5, sans recourir à aucune solution qui adoucisse la difficulté. Les pélagiens avaient eu recours à la prévision des œuvres futures. Augustin répondit très bien (*ad Sixt. ep.* CXCIV, 35) : d'où vient que l'Apôtre n'a pas eu l'idée d'une solution si simple? *non autem hoc Apostolus dicit, sed potius ne quisquam de suorum operum audeat meritis gloriari, ad Dei gratiam et gloriam commendandam voluit valere quod dixit* (*Corn.*).

Iniustitia serait plus littéral que *iniquitas* (*Vg.*).

de là ! [15] Car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je fais miséricorde, et j'aurai compassion de qui j'ai compassion. » [16] Ce n'est donc pas de vouloir et de courir, mais que Dieu fasse miséricorde. [17] Car l'Écriture dit au Pharaon : « Je t'ai suscité précisément pour montrer ma puissance en ta personne, et pour que mon nom soit

15 et 16. La conduite de Dieu envers Moïse et le principe qu'il a posé à cette occasion prouvent que, quand Dieu fait miséricorde, c'est uniquement parce qu'il le veut bien. Ce qui vaut en ce cas pour Moïse vaut à plus forte raison pour quiconque.

15) La leçon authentique τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει met la personne de Moïse plus en relief que s'il y avait τῷ γὰρ Μωϋσεῖ λέγει, qui pourrait presque passer pour une simple citation. D'après Jülicher, Kühl, Moïse est mis en vedette comme le législateur auquel Dieu révèle son plan. Mais le contraste avec Pharaon indique plutôt que Moïse figure ici pour sa propre personne. Si quelqu'un pouvait, par ses admirables vertus, peser dans la balance divine, c'était bien lui. Or c'est précisément à lui que Dieu a dit : ἐλεήσω ὃν ἂν κ. τ. λ. Le texte (Ex. XXXIII, 19) est cité d'après le grec des Septante; l'hébreu eût dû être rendu uniquement par des présents : « je fais grâce à qui je fais grâce, et je fais miséricorde à qui je fais miséricorde ». Il est difficile d'indiquer une nuance entre les deux verbes grecs; en hébreu le premier marque plutôt la faveur, le second la pitié et la compassion. Il y a gradation, dans l'idée de la bonté exercée envers quelqu'un sans aucun droit de sa part, ou même dans le sens du pardon. Dans l'Exode Dieu accordait à Moïse une faveur insigne, mais le cas concret importe moins que le principe général appliqué à un homme tel que lui.

Je ne vois pas la nécessité de remplacer *cuius* par *cuiuscunque* (*Érasme, Corn.*). L'antiquité a seulement hésité entre *cuius* et *cui*.

16) Paul pouvait donc conclure en donnant tout à Dieu, rien à l'homme. Le sujet est sous-entendu; c'est le choix (*Lips.*) ou la miséricorde (*SH.*) ou plutôt l'affaire en général (*Zahn*); l'affaire dont il s'agit, ou son succès ne dépend ni des dispositions, ni des efforts de l'homme, mais de Dieu exerçant sa bonté (ἐλεῶντος ou, d'après Soden, ἐλεοῦντος, forme plus régulière). — τρέχοντος indique la tension violente du coureur dans un concours, comparaison chère à Paul, I Cor. IX, 24. 26; Gal. II, 2; V, 7; Phil. II, 16; cf. Phil. III, 12. Ces textes prouvent d'ailleurs à quel point il recommandait et pratiquait cette course dans le bien. Mais ici il suppose qu'on prétend atteindre le but par ses propres forces, comme ceux qui poursuivent les œuvres par eux-mêmes (cf. v. 31). Une telle course ne servirait de rien et ne serait pas une raison pour l'appel de Dieu. Celle qui suit l'appel n'est point ici en cause. Il n'y a pas non plus à se préoccuper du libre arbitre en traduisant que le succès dépend *moins* du libre arbitre que de Dieu, car il n'est nullement question ici des rapports de la grâce avec le libre arbitre, mais du dessein de Dieu d'exercer envers tel ou tel une faveur.

17) γάρ est probablement en parallèle avec le γάρ du v. 15; ce serait un

second exemple destiné à mettre en lumière les principes de Dieu dans l'appel. Quand il s'agit de grâce, si Dieu n'est pas le maître qui rend justice aux mérites, du moins on n'a pas à se plaindre de lui. Mais dans le cas où l'on n'est pas appelé? — Même dans ce cas Dieu agit librement. A l'exemple de Moïse qui illustre la grâce, Paul joint le cas de Pharaon, son adversaire, le type de ceux qui ont résisté à Dieu et refusé d'obéir à ses ordres. L'expression λέγει ἡ γραφή signifie : on lit dans l'Écriture cette parole adressée par Dieu au Pharaon, Ex. IX, 16. L'hébreu : « Je t'ai laissé subsister pour te faire voir ma force, et afin de faire connaître mon nom dans toute la terre », était assez bien rendu par les LXX : καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν ἰσχύν (ou τὴν δύναμίν) μου, καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ. Paul a insisté davantage sur la finalité principale (εἰς αὐτὸ τοῦτο), égalisé les deux finalités secondaires (ὅπως et ὅπως), conservé ἐνδείξωμαι ἐν σοί qui allait à son dessein de faire de Pharaon un type, et surtout remplacé διετηρήθης par ἐξήγειρά σε. Kühl prétend qu'il a dû lire cette leçon dans ses LXX, car sans cela il n'eût pas changé : « tu as été conservé », qui s'harmonise bien avec l'application au v. 22. Mais aucune autorité des LXX n'a cette leçon et il est plus probable que c'est Paul qui a fait le changement, d'autant que ἐξήγειρά σε est une traduction plus littérale de הֶעֱמַדְתִּיךָ comme expression isolée, quoique rendant moins bien l'idée d'après le contexte que διετηρήθης. Si donc Paul a préféré ἐξήγειρά σε, c'est sans doute pour ne pas se lier *trop étroitement* aux circonstances historiques du texte et pour mettre en présence plus directement Dieu et le Pharaon. Encore est-il que Paul avait tout le texte sous les yeux et le supposait connu comme le prouve σκληρύνει au v. 18. Il faut donc laisser au Pharaon sa physionomie historique, et le prendre dans son rôle bien connu. Ce serait donner à la citation une portée trop étrangère, soit à son sens propre, soit à l'ensemble du contexte de Paul, que d'entendre ἐξεγείρειν d'une excitation au péché. Le sens n'est pas non plus : « donner l'existence » (*Calvin*, *Lips.*, *Kühl*), ce que ἐξεγείρειν ne signifie jamais, mais susciter, comme dans les LXX pour « donner un rôle dans l'histoire, mettre en scène »; ex. Hab. I, 6 : διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἐξεγείρω τοὺς Χαλδαίους, ou Zach. XI, 16 διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἐξεγείρω ποιμένα ἐπὶ τὴν γῆν, cf. Jér. XXVII, 41. C'est aussi le sens dans le N. T. (contre *Lips.*), Mt. XXIV, 11; Jo. VII, 52 où il s'agit de paraître comme prophète, dans un rôle déterminé, et c'est aussi à cela que se ramène l'apparition du Baptiste, Mt. XI, 11. Ce sens est tout à fait satisfaisant ici (*Corn.*, *SH.*). Le Pharaon se croit de force à résister à Dieu: il refuse d'entrer dans son plan, et il ne se doute pas que Dieu ne l'a mis dans cette situation que pour se servir de lui et montrer avec quelle facilité il peut triompher de lui. Zahn en conclut que Dieu avait donc prévu les mauvaises dispositions du Pharaon et que c'est parce qu'il lui connaissait ces dispositions qu'il l'a placé sur le trône. On ne saurait affirmer que Paul y a pensé, pourtant il est certain que le verbe σκληρύνω (v. 18) suppose des mauvaises dispositions antécédentes. Tandis qu'un prophète est suscité de Dieu pour remplir le rôle que Dieu lui a confié, Dieu a mis en scène le Pharaon pour qu'il lui fasse opposition. L'un est un instrument docile, l'autre est indocile, mais quand même un instrument. L'Apôtre reste dans le thème général de l'Exode. A supposer que ἐξήγειρά σε signifie que Dieu a donné l'existence au Pharaon pour un but donné, ce but

célébré sur toute la terre. » 18 Ainsi donc il fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut.

ne serait toujours pas de le damner éternellement pour manifester sa gloire. Il n'est point question de cela ici.

Dans Vg. *ut* avant *annuncietur* est rayé par WW.; mais il est dans le grec.

18) L'opposition du Pharaon était donc voulue de Dieu. Paul en tire une conclusion générale qu'il met à côté de celle qui ressortait du cas de Moïse (ὃν θέλει ἐλεεῖ), et il l'exprime par le terme qui revient souvent dans l'Exode (IV, 21; VII, 3; IX, 12; XIX, 4. 17), Dieu a *endurci* le Pharaon et, de la même manière, il *endurcit* donc qui il veut. Il est trop raffiné de noter avec Franzelin, Cornely, que l'Écriture, après avoir annoncé que Dieu endurcirait Pharaon (Ex. IV, 21; VII, 3), ne met l'exécution de cette menace qu'après la sixième plaie, tandis que durant le cours des cinq premières plaies, c'est le Pharaon qui est endurci ou qui s'endurcit lui-même (VII, 13. 22; VIII, 15. 19. 32; IX, 7). L'observation perd de sa valeur quand on voit le Pharaon s'endurcir lui-même, encore après la sixième plaie (Ex. IX, 35; XIII, 15). Il faut, semble-t-il, conserver un juste milieu entre ceux qui ne tiennent aucun compte de la situation historique de l'Exode, et ceux qui en exigent une connaissance détaillée pour comprendre le texte de Paul. Pour lui la situation est historique, mais globale. Ce n'est pas le salut éternel qui a été offert au Pharaon et qu'il a refusé; mais en revanche c'est sa résistance obstinée qui a été voulue de Dieu. Toutefois le mot même d'endurcir, rendre le cœur dur, fermé au repentir, suppose déjà une disposition mauvaise, comme l'obstination suppose un dessein déjà formé. Comment Dieu s'y prend-il pour endurcir? C'est aux théologiens à le dire, en conciliant cette action de Dieu avec la liberté que Paul a toujours reconnue à l'homme. S. Thomas a donné relativement au Pharaon une indication d'une très fine psychologie, montrant ainsi qu'il ne perdait pas de vue le sens historique de s. Paul se référant à l'Exode. Il n'entend pas l'induration simplement comme une permission de Dieu, ce qui serait une atténuation du sens : *sed aliquid amplius videtur mihi in hoc esse intelligendum : quia videlicet instinctu quodam interiori moventur homines a Deo ad bonum et ad malum ... aliter tamen ad bona, aliter ad mala ... ad malum autem dicitur inclinare vel suscitare homines occasionaliter, in quantum scilicet Deus homini aliquid proponit vel interius vel exterius, quod quantum est de se, est inductivum ad bonum; sed homo propter suam malitiam perverse utitur ad malum ... Et similiter Deus, quantum est de se, interius instigat hominem ad bonum, puta regem ad defendendum iura regni sui, vel ad puniendum rebelles; sed hoc instinctu bono malus homo abutitur secundum malitiam cordis sui ... Et hoc modo* (après une citation d'Is. x, 6 s.) *circa Pharaonem accidit; qui cum a Deo excitaretur ad regni sui tutelam, abusus est hac excitatione ad crudelitatem.*

Paul n'a pas indiqué les lignes de la conciliation. Il pensait que Dieu avait en son pouvoir les moyens de maintenir le Pharaon dans sa résistance, et cependant la pensée que Dieu l'ait poussé au mal lui eût sûrement paru blasphématoire. Il n'a pas dit non plus que Dieu endurcit tous ceux auxquels il

19 Tu me diras donc : Pourquoi fait-il encore des reproches? quelqu'un résiste-t-il à sa volonté? 20 Vraiment, ô homme, qui es-tu donc pour disputer avec Dieu? Est-ce que l'objet façonné dit à

ne fait pas miséricorde, mais qu'il a le droit d'endurcir qui il veut, sans déterminer non plus si c'est pour un temps ou si c'est pour toujours. L'essentiel était d'établir que ceux qui croient lui résister obéissent en somme à ses desseins. Si le Pharaon a résisté, c'est que Dieu l'a endurci, et c'est pour cela aussi que les Juifs résistent à l'Évangile.

19) L'affirmation de la toute-puissance divine ne souffre en elle-même aucune difficulté. De notre côté, elle se heurte à la responsabilité qui nous incombe. Dans le cas qui vient d'être résolu, sommes-nous encore responsables? Or en fait Dieu nous traite comme responsables, puisqu'il nous blâme; et comment est-il juste en nous blâmant si nous faisons sa volonté? C'est ce qu'objecte quelqu'un que Paul introduit ici en scène. τίς ἀνθέστηκεν, le parfait pour le présent (Vg. *resistit*) ne signifie pas « qui pourrait lui résister? » (*Lips.*, *Corn.*). L'objectant se tient plus près de l'argument de Paul, avec une sorte d'ironie goguenarde : eh bien! de quoi se plaint-il? puisqu'on fait sa volonté même quand on croit lui résister! Cf. III, 5. Au contraire Sap. XII, 12 n'envisage que l'impossibilité de résister à Dieu : τίς γὰρ ἐρεῖ· τί ἐποίησας; ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου;

Dans la *Vg.* il faudrait lire *dices* et non *dicis*.

20a) C'est précisément parce que l'objection a un caractère d'insolence plutôt que d'angoisse, que Paul répond si vertement.

— μενοῦν γε en tête de la phrase (*Soden*), comme X, 18, cf. Phil. III, 8 et μενοῦν, Lc. XI, 28, contrairement à l'usage classique; aussi la *Vg.* suppose la suppression de ce mot, transporté quelquefois (*Nestle*) après ὦ ἄνθρωπε. En réponse à une question μὲν οὖν (γε, indice d'une langue plus récente, n'ajoute rien) comme *immo* signifie soit l'acquiescement, soit une rectification. Ici il est pris probablement dans le premier sens, mais avec ironie. « O homme », pauvre petit homme! en tête de la phrase qui se termine par Dieu.

— ἀνταποκρινόμενος « répondant en faisant du mauvais esprit ». La réplique de Paul consiste d'abord dans une double interrogation, destinée à rabattre les prétentions de son interlocuteur en lui rappelant ce qu'il est par rapport à Dieu.

Les Latins n'ont pas rendu μενοῦν γε. On pourrait ajouter à la Vg. *atqui* devant *o homo* (*Érasme*).

20b et 21) Après cette vive sortie, l'Apôtre pose deux questions qui se rapportent à la même comparaison dans sa pensée. Si la première était demeurée isolée, on eût pu, à ne tenir compte que du texte de Paul, supposer que cette question est adressée par l'homme au créateur qui l'a tiré de l'argile, le πλάσμα étant un terme symbolique pour désigner la créature raisonnable; mais il est clair que la seconde question se rattache à la première et y répond en forme d'interrogation. C'est donc dès le début un véritable vase d'argile qui s'adresse au potier; il y a une comparaison par manière de parabole. La comparaison était courante dans l'A. T., Jer. XVIII, 6; Sir.

XXXVI, 13; surtout dans Isaïe que Paul a eu probablement à la pensée : Is. XXIX, 16 μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι αὐτό· Οὐ σύ με ἔπλασας; ἢ τὸ ποίημα τῷ ποιήσαντι· Οὐ συνετῶς με ἐποίησας; cf. Is. XLV, 8-10; LXIV, 8. Dieu était comparé au potier, peut-être en réminiscence du récit de la Genèse (Gen. II, 7), et l'homme à un vase d'argile. Cette comparaison concluait à la façon des paraboles : de même que le vase n'a pas de comptes à demander au potier, de même l'homme par rapport à Dieu. Sur la pensée de Paul en reprenant cette comparaison, il y a deux opinions traditionnelles très tranchées. Chrys. etc., suivi par Cornely (*Kühl*), ne voit dans les versets 20 et 21 qu'une fin de non-recevoir opposée à l'objectant. Il serait aussi déplacé que lui, pauvre homme, fît des objections à Dieu, que si un vase d'argile demandait au potier pourquoi il l'a fait de la sorte, le potier ayant agi selon son droit; conclusion : il est absurde de la part d'un homme d'accuser la Providence et Dieu d'injustice. A l'autre extrême, Augustin a entendu la comparaison dans le sens formulé par Noël Alexandre : « De même que le potier a le droit et le pouvoir de faire de la même argile tel vase pour des usages honorables, tel vase pour des usages vils et sordides, de même Dieu use de son droit quand, de la même masse du genre humain corrompue par le péché d'Adam et exposée à la damnation, il élit les uns à la gloire par pure miséricorde, rejette, réprouve et damne les autres par un juste quoique secret jugement ». Cornely n'a pas tort de dire qu'il n'est point question ici d'élection à la gloire ni de réprobation et que l'idée augustinienne de la masse humaine corrompue par le péché originel suppose un sens allégorique de la masse d'argile qui ne ressort pas de l'exégèse du texte.

La comparaison n'a donc pas ce sens spécial; mais il semble d'autre part que le sens que lui donne Corn. est trop général. Il s'entendrait bien de la première question, v. 20[b] : « De même que le pot n'a pas le droit de réclamer, tu n'as pas le droit de réclamer ». Mais la seconde question exige qu'on ajoute : « De même que le potier a le droit de faire de la masse des vases pour tel et tel usage, ainsi Dieu est libre, non pas seulement dans sa conduite générale, mais, par application au cas donné, de témoigner aux uns une bienveillance exceptionnelle, et de se servir des autres comme d'instruments pour ses desseins. » En d'autres termes, la parabole demeure une parabole, et ne doit pas être prise pour une allégorie; elle a le sens qu'elle avait dans l'A. T.; mais ce sens se précise de façon à être une première réponse idoine à la boutade du v. 19, quoique la réponse de fond ne commence qu'au v. 22. — Nous revenons à chacun des deux versets.

20[b]) L'objection supposée que Paul réduit à l'absurde est une variante ou une déduction de l'insolente question du v. 19. Si Dieu se sert de certains hommes comme d'instruments, qu'il endurcit, et qu'il se réserve de blâmer et donc de punir, n'ont-ils pas le droit de dire : pourquoi m'avoir créé dans ces conditions? La comparaison répond : Ils ont le même droit qu'aurait un vase d'argile de demander au potier : pourquoi m'avoir fait ainsi? οὕτως, « de telle sorte », s'appliquant à la forme et à la destination du vase, non à la manière dont le potier l'a fabriqué (contre *Zahn*).

Dicit dans *Vg.* devrait être remplacé par *dicet.* Tertullien (*De res.* 7) : *num-*

celui qui l'a façonné : Pourquoi m'as-tu fait de la sorte ? [21] Est-ce que le potier n'est pas maître de l'argile, [et n'a-t-il pas le droit] de faire de la même masse tel vase pour le luxe et tel pour les usages sordides ? [22] Or si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître son pouvoir, a supporté avec une grande et longue patience des

quid argilla dicet figulo. Se devant *finxit* a été ajouté pour la clarté, mais n'est pas indispensable.

21) La phrase rappelle un texte de la Sagesse, mais où il s'agit des idoles, non de la comparaison isaïenne ; Sap. xv, 7 : Καὶ γὰρ κεραμεὺς ... ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσατο τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη τά τε ἐναντία, πάνθ' ὁμοίως· τούτων δὲ ἑτέρου τίς ἑκάστου ἐστὶν ἡ χρῆσις, κριτὴς ὁ πηλουργός. — τοῦ πηλοῦ se rattache à ἐξουσίαν. — φύραμα n'est employé que par Paul dans le N. T. ; dans les autres cas (xi, 16 ; I Cor. v, 6. 7 ; Gal. v, 9) c'est la pâte de la farine. — ποιῆσαι, le potier ne destine pas un vase déjà fait à tel usage ; il le fait pour tel usage. — τιμή et ἀτιμία sont les deux extrêmes, cf. II Tim. ii, 20 ; on peut penser aux beaux vases grecs peints et aux plus humbles marmites, mais le vase le plus modeste n'est toujours pas un vase de colère, destiné à être détruit ou réprouvé. La réponse sous-entendue est nettement affirmative. — Si l'on regarde cette comparaison comme une allégorie des fins dernières, c'est Dieu qui est en scène avec la nature humaine, chaque trait devant être transposé de l'ordre physique dans l'ordre moral. Et alors ce qui suit naturellement, c'est le système de Calvin et le déterminisme, puisque l'argile est passive entre les mains du potier. Dieu fait par lui-même que l'homme soit bon et qu'il soit mauvais pour conduire les uns à la gloire, les autres à l'infamie ; il est cause du mal comme du bien. Mais du moins le potier ne blâme pas les vases qu'il a construits pour des usages vulgaires... Et par conséquent l'allégorie serait manquée, sans parler de la doctrine morale de Paul, absolument contraire à ce fatalisme. Il faut donc tenir la comparaison, avec les Grecs et Cornely, pour une simple parabole. Toutefois le rapport de τί με ἐποίησας (v. 20) avec ποιῆσαι nous oblige à voir dans la parabole, comme nous l'avons dit, non point une manière d'imposer simplement le silence, mais une base d'argumentation relativement à certaines existences, et à l'appel de Dieu qui les amène à jouer tel ou tel rôle. De même que le vase n'a pas à demander de comptes au potier parce qu'il avait le droit de destiner ses vases à tel ou tel usage et de leur donner pour cela la forme qu'il fallait, ainsi l'homme n'a pas de reproches à faire à Dieu s'il a destiné les uns à telle et les autres à telle existence, et dans le cas en discussion, s'il a favorisé les uns et s'il s'est servi des autres pour assurer ses desseins. Naturellement on pourrait se servir de la même argumentation par rapport à la vie éternelle, mais ce n'est pas le cas dans le texte de Paul.

22-23. La phrase reste en suspens (anacoluthe), comme tous l'ont remarqué, mais sans détriment pour la clarté. L'anacoluthe est encore plus incontestable avec καί au début du v. 23 (*Soden*) qui coordonne encore plus clairement ἵνα γνωρίσῃ à ce qui précède ; mais sans ce καί (om. par *Vg.*) le sens serait

encore le même. L'apodose sous-entendue est : qu'y aurait-il à dire? Tout serait dans l'ordre; cf. Lc. XIX, 42; Act. XXIII, 9; Jo. VI, 62.

Le sens de ce passage est fort controversé; il y a une explication exagérée, une explication atténuée, et une explication intermédiaire que j'essaierai d'établir. Dans le premier système, Paul explique ce que c'est que les vases : ce sont les élus et les réprouvés; les premiers sont préparés par Dieu à la gloire, les autres disposés par Dieu (κατηρτισμένα) pour leur perte éternelle (*Estius*, *Lips.* etc.). Dans ce système εἰ δέ (v. 22 début) n'est pas adversatif; θέλων indique une volonté arrêtée. A ce système Cornely (suivant *Chrys.*) oppose avec raison que Paul ne traite pas directement de la réprobation définitive ni de la gloire éternelle. Mais il ajoute que εἰ δέ est adversatif et θέλων concessif : Dieu aurait pu manifester sa colère, mais, en fait, il a toléré les vases de colère afin de leur donner le temps du repentir. J'expliquerai comme Cornely le texte de l'appel à la grâce, mais sans ces atténuations relativement à ceux qui n'y ont pas été appelés.

22) εἰ δέ d'après Corn. *sin autem* (s. Jér. *ad Hedib. ep.* CXX, 10), comme si Paul, après avoir maintenu le droit strict de Dieu, expliquait maintenant qu'en fait il abonde dans le sens de la bonté. Mais ce δέ serait un trop faible indice pour une pareille évolution de la pensée que rien autre n'indique. Il faut donc entendre εἰ δέ dans le sens de : « or, si » (Vg. *quod si*). Après avoir répondu vivement à une objection insolente, Paul remonte à la situation des vv. 15-18. Et il commence par la situation de ceux qui sont en fâcheuse posture. Le voile se soulève à demi. On voit qu'il fait allusion aux Juifs endurcis, mais il les voit dans le type de Pharaon; le v. 22 reprend le même thème, ἐνδείξασθαι rappelle ἐνδείξωμαι et γνωρίσαι τὸ δυνατόν rappelle τὴν δύναμιν et διαγγελῇ. Dans le cas des Juifs comme dans celui du Pharaon nous avons une situation historique que Dieu plie à ses desseins. — Il n'y a aucune raison de prendre θέλων au sens concessif (*quamquam voluit*, Corn.) : « Dieu aurait voulu, mais il n'a pas voulu ». θέλων est en parallèle avec καὶ ἵνα γνωρίσῃ comme les deux ὅπως du v. 17; dans les deux cas la volonté de Dieu est bien arrêtée. Dieu a voulu montrer sa colère, et il l'a montrée en fait, comme Paul l'a exposé, I, 18-III, 20 (*Lietz.*, *Kühl*). — γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ est une expression choisie par réminiscence du v. 17 : à l'exode, Dieu a montré sa puissance en sauvant son peuple en dépit du Pharaon; de même en ce moment, comme il sera dit clairement v. 24. Pour cela il fallait supporter les vases de colère. L'aoriste ἤνεγκεν s'explique parce que le fait du Pharaon fut un fait historique isolé; la tolérance de Dieu vis-à-vis des Juifs au début du christianisme fut aussi un fait historique. Leur injustice envers Jésus, envers les Apôtres, méritait qu'ils fussent punis sur-le-champ. Dieu les a laissés subsister. Trois termes sont à expliquer : — *a*) ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ, d'après Cornely, indique le but que Dieu se proposait : il voulait les amener à résipiscence en leur donnant le temps de se repentir. L'idée est certainement biblique, même à l'égard des ennemis d'Israël, Sap. XII, 20 : εἰ γὰρ ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ μετὰ τοσαύτης ἐτιμώρησας προσοχῆς καὶ δεήσεως, δοὺς χρόνους καὶ τόπον δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας, et Paul a exprimé la même idée dans cette épître (II, 4). Il ne pouvait donc songer à la proscrire; mais ici il ne l'exprime pas non plus; il juge la situation d'un autre point de vue. Dieu a supporté ces vases de colère dans le dessein

vases [objets] de colère mûrs pour la perdition, [23] et afin de faire connaître la richesse de sa gloire sur des vases [objets] de misé-

exprimé de manifester sa colère et sa puissance, et aussi pour manifester sa bonté, mais à d'autres, les vases de miséricorde. La possibilité pour les premiers de se convertir en profitant du délai n'est pas exclue, mais elle n'est pas non plus mise en relief. Nous avons ici un indice de plus du peu de souci que prend Paul de montrer comment ses idées se concilient.

b) Les vases de colère. Ici Cornely a parfaitement raison de ne pas voir dans ce terme et dans celui de σκεύη ἐλέους l'explication de la parabole du v. 21, qui deviendrait ainsi une allégorie. Le potier ne témoignait à ses pots ni colère, ni faveur; son métier exigeait qu'il en fît de deux sortes et même de toutes sortes; il ne pouvait songer à exhaler à ce propos ses propres sentiments. Il s'agit donc d'une simple réminiscence; les termes employés dans cette comparaison en suggèrent d'autres, qui, cette fois, sont symboliques, sans argumentation parabolique. Ceux qui résistent à Dieu sont bien des vases de colère, c'est-à-dire les objets de sa colère, sans doute parce qu'ils la méritent. Le mot de colère est plus expressif dans ce sens que celui de haine, car la colère de Dieu porte ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν (I, 18); cela va de soi.

c) κατηρτισμένα. L'opinion exagérée entend : « disposés par Dieu », en parallélisme avec ἃ προητοίμασεν (v. 23); Dieu dispose à la perte comme à la gloire (*Lips.*). Mais le parallélisme n'est pas rigoureux, comme s'il y avait ἃ κατήρτισεν, et pourquoi Dieu les supporterait-il patiemment s'il les avait disposés pour leur perte? D'après l'opinion atténuée (*Chrys.*, *Corn.*), κατηρτισμένα est au moyen pour dire que les vases « se sont préparés eux-mêmes ». L'idée est juste, mais ce n'est pas ce dont Paul s'occupe en ce moment. Selon nous, κατηρτισμένα signifie « qui sont au point », sans mettre en relief ni la causalité de Dieu, ni celle de l'homme. La patience de Dieu éclate parce que ces vases sont déjà mûrs pour la perdition : Dieu pourrait la consommer (*SH.*, *Zahn*); pour le sens de κατηρτισμένος « qui est au point » Lc. VI, 40, « bien disposé », I Cor. I, 10; IGNACE, *ad Eph.* II, 2; *ad Smyrn.* I, 1; *ad Philad.* VIII, 1; « en état stable » Ps. LXXXIX, 38.

— εἰς ἀπώλειαν indique bien la perte éternelle, et la colère de Dieu, si elle est déjà manifeste sur les σκεύη ὀργῆς, s'exercera encore bien davantage dans cette ἀπώλεια. Sans la patience de Dieu, les vases de colère seraient déjà définitivement condamnés. Il est donc certain que la perspective eschatologique est au fond de l'horizon; mais cela n'empêche pas que la colère et la puissance de Dieu aient été déjà montrées au cours de l'histoire.

Je ne sais si la leçon *aptata* (*WW.*) est plus probable que *apta* (*Vg.-Clém.*) d'après les mss. Pour le sens, *apta* me paraît meilleur, et c'est la traduction de s. Jérôme (I, 835; VI, 11). Augustin n'a pas traduit *praeparata*, mais, d'après WW., toujours *quae perfecta sunt,* ce qui ne favorise nullement l'idée que Dieu a préparé ces vases pour leur perte.

23) Il y a un vrai contre-sens à dire avec Corn. (p. 528) que le v. 22 *totum in eo est, ut misericordiam describat, qua Deus, iustitia sua non obstante,*

ricorde, qu'il a préparés pour la gloire, [24] nous qu'il a appelés non seulement d'entre les Juifs, mais encore d'entre les gentils...?
[25] Et comme il dit dans Osée : « J'appellerai mon peuple celui qui n'était pas mon peuple, et bien-aimée celle qui n'était pas la

peccatores multa in longanimitate tolerat, mais ce serait une autre exagération de faire dépendre le v. 23 du précédent, comme si la tolérance de Dieu vis-à-vis des uns avait précisément pour but de faire éclater sa miséricorde envers les autres. ἵνα γνωρίσῃ, surtout précédé de καί, amène l'autre des deux idées énoncées au v. 18, mais comme effet parallèle, non comme cause finale. Après la manifestation de la colère, celle de la miséricorde. Cette fois encore la perspective du temps présent et celle des fins dernières sont associées. Dieu a dès à présent (Eph. III, 16 κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ) manifesté sa gloire sur les vases de miséricorde, et ils sont aussi préparés pour la gloire éternelle, parce que ceux que Dieu a justifiés sont précisément ceux qui seront glorifiés (VIII, 30). La gloire de Dieu n'est pas en effet la même que celle des fidèles; la richesse de sa gloire est à peu près ici synonyme de la richesse de sa bonté (II, 4). D'ailleurs ce qui prouve bien que l'intervention de Dieu est actuelle et même déjà commencée, c'est le v. 24.

Nous avons expliqué ce verset en supposant l'authenticité de καί avant ἵνα γνωρίσῃ. Elle n'est pas douteuse puisque καί n'est omis en grec que par B et huit minuscules (*Soden*), plus la version bohaïrique et la *Vg.*, avec Origène. On ne pourrait donc réintégrer *et* dans la version latine où il figurait d'abord, que si l'on corrige le texte résultant des mss. Jérôme a *ut* seulement (I, 835; VI, 11); Augustin a *ut*, mais plus souvent *et ut* (d'après W W.).

24) La phrase des vv. 22 et 23 est restée suspendue, précisément parce que, à propos des vases de miséricorde, Paul a voulu dire ce qui leur était arrivé. Les versets 22 et 23 étant une application des principes posés à propos de Moïse et de Pharaon, on devrait s'attendre à trouver ici l'explication de ces mystérieux vases de colère et de miséricorde. Mais visiblement il en coûte à Paul de nommer par son nom l'infidélité des Juifs; il recule jusqu'au v. 31 cette constatation douloureuse. Bien plus, quand il s'agit de ceux qui sont appelés efficacement à la foi chrétienne, il met les Juifs en tête, rappelant ainsi leur prérogative. D'ailleurs en choisissant, soit parmi les Juifs, soit parmi les gentils, Dieu montre une fois de plus la liberté entière de ce choix.

Le v. 24 étant uni pour le sens au v. 23, ne devrait pas en être séparé par un point comme dans la *Vg.-Clém.*

25-29. Le fait que des gentils avaient reconnu le Messie et que les Juifs ne partageaient leur foi qu'en petit nombre n'avait pas besoin d'être prouvé. Paul le trouve indiqué dans Osée et dans Isaïe.

25) καί (om. par Vg.) non pas : « Dieu le dit aussi dans Osée », mais « et comme Dieu dit dans Osée ». Il y a deux textes. Le premier (v. 25) est emprunté librement à Os. II, 25 (grec 23) : καὶ ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην, καὶ

bien-aimée; 26 et dans le même lieu où il leur fut dit : Vous n'êtes pas mon peuple, là même on les appellera fils du Dieu vivant. »

ρῶ τῷ οὐ λαῷ μου· Λαός μου εἶ σύ. La « non aimée » et le « non mon peuple » étaient des noms symboliques pour désigner l'Israël du nord. Paul néglige d'expliquer le symbolisme et s'attache seulement à l'idée signifiée. Pour rendre cette idée intelligible, il intervertit l'ordre : en mettant en avant le peuple, on comprendra que l'aimée est quelque chose de semblable. De plus, pour rattacher cette situation à l'appel de Dieu, il introduit le mot καλέσω, quoique le contexte d'Osée oblige à le prendre dans son sens de « nommer » ; ce n'est guère qu'un trait d'union entre le fait de l'appel efficace et la citation biblique. Tout cela se comprend très aisément, et le raisonnement n'est point atteint par ces changements : si Dieu a nommé son peuple celui qui n'était pas son peuple et son aimée celle qui n'était pas son aimée, c'est donc qu'il a appelé efficacement à devenir son peuple ceux qui n'étaient pas son peuple. Si l'on voulait rendre en latin la nuance de καί avec ὡς, mieux vaudrait *etenim sicut* (*Aug.* VI, 100), que *sicut et,* plus littéral mais suggérant un sens que nous avons rejeté.

La *Vg.-Clém.* contient une double traduction; WW. suppriment *et non dilectam dilectam*, et cependant ces mots répondent mieux au grec que *et non misericordiam consecutam, misericordiam consecutam,* mais ces derniers sont plus appuyés par les mss.

26) Le second texte est emprunté à Os. II, 1, placé dans les LXX à I, 10, et par van Hoonacker après I, 7 (transporté lui-même après II, 25). Le texte de Paul est celui des LXX (ms. A). Cette fois il n'y avait rien à changer pour la clarté, et le verbe κληθήσονται représentait l'appel... » : « Dans le lieu où Dieu avait dit ... d'autres les nommeront.

Dans les deux cas le prophète parle d'Israël; Cornely le reconnaît pour le premier cas, et, s'il voit dans le second une prophétie visant littéralement les gentils, il avoue que le plus grand nombre des exégètes catholiques l'entend, comme le premier, d'Israël type des gentils. De plus, à supposer (ce qui est d'après nous incontestable) que le prophète ne parle que d'Israël au sens littéral, Cornely prétend que Paul a tiré du sens typique un argument probant.

C'est ce qui aurait besoin d'être expliqué. L'autorité de Paul prouve en effet que dans ces textes l'Israël du nord était le type des gentils. C'est lui-même qui établit le sens typique. Il prend d'abord le texte pour sa valeur absolue comme indice de la manière dont Dieu agit. Puis, ayant sous les yeux un fait semblable à ce qu'annonce le prophète, il y reconnaît une application du même principe. A ne considérer que le texte d'Osée, on n'eût pu y lire d'avance la vocation des gentils selon ses modalités historiques; mais le fait éclaire le texte, montre l'extension qu'il faut lui donner et se range sous la perspective prophétique. Sachant par ailleurs que la conversion des gentils fait partie du règne de Dieu messianique, Paul conclut que la conversion de l'Israël du nord était donc le type de la vocation des gentils, d'autant que

27 Et Isaïe s'écrie au sujet d'Israël : « Quand le nombre des fils
d'Israël serait comme le sable de la mer, le reste [seul] sera sauvé ;
28 car le Seigneur, allant au bout et coupant court, accomplira sa
parole sur la terre. »

toute l'Écriture ancienne était une figure des faits divins de la nouvelle alliance.

Mais tout cela ne constitue une preuve que pour les chrétiens, et ne pouvait être donné aux Juifs comme une preuve que les gentils viennent à l'évangile en vertu d'un appel de Dieu prédit par Osée. Aussi Paul ne dit-il pas : « afin que soit accompli ce qui est dit dans Osée ». Il renvoie seulement à un texte d'Osée qui éclaire admirablement le procédé de Dieu (*SH.*, *Toussaint*).

Zahn a une autre solution. Il prétend que dans la pensée de Paul le texte d'Osée doit s'entendre des Juifs convertis ; il cite pour ce sens Théodore de Mopsueste et Théodoret, ce dernier à tort. Chrysostome dit « les gentils », mais sans condamner ceux qui disent « les Juifs ». Malgré toutes les arguties de Zahn il est clair que Paul n'en vient aux Juifs qu'au v. 27.

27) δέ de transition, non d'opposition, comme v. 22 selon nous. ὑπέρ dans le sens de περί. La citation est d'Is. x, 22, si ce n'est que ὁ λαός d'Is. a été remplacé par ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν qui est une réminiscence d'Osée I, 10 (II, 1) ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν 'I. ὡς ἡ ἄμμος τ. θαλ. De plus κατάλειμμα a été remplacé par ὑπόλειμμα, qui a le même sens. Dans Isaïe, comme dans Paul, le sens est : le reste (uniquement) ; l'accent est sur la ruine du plus grand nombre. Quant au reste, il ne sera pas seulement sauvé de la destruction ; il reviendra, c'est-à-dire à Dieu. Dans Isaïe il s'agissait de ceux qui auraient échappé au désastre causé par Sennachérib, et leur conversion était symbolisée par le nom de son fils Chear-Iachoub (un reste reviendra). Il y a application typique comme pour le cas d'Osée.

Dans la Vg., *pro* est à remplacer par *super*.

28) Paul continue la citation d'Is. x, 22b et 23, d'après les LXX : λόγον συντελῶν καὶ συντέμνων [ἐν δικαιοσύνῃ, 23 ὅτι λόγον συντετμημένον] ποιήσει Κύριος ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ. Paul a omis ce qui est entre crochets et remplacé les derniers mots par le synonyme plus courant ἐπὶ τῆς γῆς. Plusieurs (*Lips.*, *Kühl* etc.) prétendent que le grec ne correspond pas du tout à l'hébreu, et que Paul cite le grec pour lui faire dire que Dieu a retranché le plus grand nombre, συντέμνων. L'hébreu porte : « La destruction est décrétée, torrent qui charrie la justice ! Ce décret de destruction, le Seigneur Iahvé des armées l'exécutera dans toute cette terre ». Dans les deux textes il est question d'un décret de Dieu, qui est un juste châtiment, seulement le grec qui a rendu assez bien l'idée de destruction par celle de consommation, a rendu l'idée de décision irrévocable par συντέμνειν, de même que Is. XXVIII, 22, « une destruction décidée » est συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα. Le sens doit être : « destruction complète et accélérée » ; cf. SOPH. *Ant.* : συντέμνουσι γὰρ θεῶν ποδώκεις τοὺς κακόφρονας βλάβαι. Schol. συντόμως κατακόπτουσι καὶ βλάπτουσι.

29 Et comme l'a prédit Isaïe : « Si le Seigneur [des] Sabaoth ne nous avait laissé un rejeton, nous serions devenus comme Sodome, nous aurions été semblables à Gomorrhe. »

En somme une destruction décidée est devenue une destruction qui coupe court.

Et absolument rien n'indique que Paul ait pris συντέμνων dans le sens de couper, retrancher, pour appliquer ce mot aux Israélites infidèles. Il a retenu l'idée principale du grec, laissant de côté ce qui allait de soi comme ἐν δικαιοσύνῃ et ce qui pouvait paraître une répétition, ὅτι λόγον συντετμημένον. D'ailleurs la façon dont il a cité Is. x, 22ª suggère qu'il citait de mémoire.

L'objection de *Lips.* etc. n'a donc aucune portée, puisque le grec garde l'essentiel du sens; encore cette petite phrase ne faisait que confirmer la précédente (v. 27), seule vraiment importante. D'autre part Cornely exagère en disant que « l'apôtre ou plutôt l'Esprit-Saint nous rend certains que le sens de la version grecque répond exactement (*accurate*) aux paroles authentiques du prophète ». *Accurate* est de trop; il suffit que ce soit le même sens en substance; les minuties philologiques ne font pas partie de l'enseignement inspiré. L'oracle d'Isaïe du v. 27 contenait l'essentiel; mais la pensée demeurait un peu en l'air, et Paul a voulu expliquer qu'il s'agissait d'un décret divin que Dieu mènerait à son terme, et en coupant court au temps comme à toute autre difficulté. Le second oracle d'Osée (v. 26) n'ajoutait non plus rien d'essentiel au premier.

29) Isaïe (I, 9) est cité maintenant d'après le grec des LXX. Cette fois Paul dit que c'est une prédiction, donc une prédiction de l'état présent des choses, car par rapport au temps d'Isaïe c'est plutôt une constatation, à la différence des textes précédents qui étaient prophétiques au sens littéral. La situation indiquée par Isaïe est donc, d'après Paul, le type de la situation des Juifs de son temps. Le mot σπέρμα, « semence », a en soi quelque chose de plus consolant que celui de « reste ». Il est très vraisemblable que Paul ait compris le mot dans ce sens.

Nous avons raisonné d'après la leçon critique du texte de Paul; la recension antiochienne a été conformée aux LXX.

La *Vg.* elle aussi a ajouté au texte : *in aequitate : quia verbum breviatum.* WW. lisent *brevians* au lieu de *abbrevians.*

S. Paul et la prédestination. — C'est dans le chapitre VIII, 28-30, et dans le chap. IX, 6-24, que l'on cherche la pensée de Paul sur la prédestination des élus et la réprobation des damnés. Quelques-uns ont objecté que c'est à tort, puisque Paul ne traite pas ce sujet. Mais il faut avouer qu'il figure directement dans le chap. VIII et qu'il termine l'horizon du chap. IX. C'est le devoir de l'exégète de déterminer le plus exactement possible la portée directe de l'argumentation de s. Paul; c'est le droit du théologien de tirer de ces principes des conclusions.

La précaution la plus importante pour aboutir à une exégèse purement littérale et historique, c'est de noter avec M. Gore (*The argument of Romans IX-XI*, dans *Studia biblica*, III, 37 ss.) que s. Paul, à la différence de s. Jean, n'embrasse pas son sujet intuitivement sous sa forme propre. Il abstrait, c'est-à-dire qu'il isole un des aspects de chaque question et il le traite selon ses principes propres, sans se soucier d'en rapprocher d'autres éléments qui compléteraient l'idée. Un aspect ainsi mis en relief peut faire naître dans l'esprit des objections; Paul les prévoit, mais il ne se soucie pas d'y répondre autrement qu'en posant fortement sa thèse d'après l'Écriture. Le danger pour les commentateurs est alors : ou bien d'omettre, au lieu d'apprécier sa doctrine dans son ensemble, ce qu'il a dit ailleurs et qu'il n'avait sûrement par l'intention de rétracter, et c'est de là qu'est venue l'interprétation calviniste ou janséniste de ce passage; ou bien de faire pénétrer ces autres éléments dans l'exégèse du texte, et c'est de là qu'est venue une exégèse conforme à la doctrine catholique pour le fond, mais un peu atténuée; sans parler de ceux qui ont tiré des termes de l'Apôtre une doctrine étrangère ou même contraire à sa pensée. Au chap. VIII, Paul a tracé le plan que Dieu suit pour donner des frères à Jésus-Christ : ces frères, les vrais fils de Dieu, sont le groupe des chrétiens. Dieu les conduit de la prescience qui les discerne avec amour jusqu'à la gloire. Et l'on voit précisément par cet exemple que Paul n'a traité qu'un côté de son sujet. Du côté de Dieu, tout est bonté, action qui sauve et certitude. L'intention de Paul n'est pourtant pas de nier l'action de l'homme dans l'acceptation de l'évangile, ni les chutes possibles qui le détourneraient du but. Il avait en vue la nouvelle communauté des enfants de Dieu, destinée à la gloire.

Mais cet aspect glorieux avait son côté sombre. Les Juifs n'étaient donc plus le peuple de Dieu, les enfants de Dieu?... Paul ne le dit pas, mais c'est bien ce qui fait éclater sa douleur. Il fallait montrer aux gentils que ce n'était pas un échec pour le plan divin; mais il fallait aussi faire accepter ce nouvel ordre aux Juifs eux-mêmes, ou du moins le défendre contre leurs objections.

Le plan divin demeure, car ce fut toujours un plan d'élection. Dieu a choisi les enfants d'Abraham, il est vrai, mais non pas parce qu'ils descendaient d'Abraham. La preuve, c'est que son choix s'est fixé sur les seuls descendants d'Isaac et ensuite sur les seuls descendants de Jacob. Et comme ce choix fut antérieur à la naissance d'Isaac et à celle de Jacob, il ne fut donc pas déterminé par les mérites de l'un ou de l'autre.

Ici l'objection entre en scène. Est-ce de la justice de ne tenir compte ni du mérite ni du démérite?

Cette préoccupation de rémunération montre clairement que Paul,

en se posant la question, retrouve son adversaire, le Juif qui ne comprend pas qu'on soit justifié par la grâce seule. Celui-ci n'est sans doute pas très sensible au sort d'Ésaü, mais il comprend très bien qu'il s'agit cette fois de sa race, et il proteste contre la déchéance dont elle serait convaincue si le raisonnement de Paul était juste. L'Apôtre répond. Moïse lui-même n'a trouvé grâce devant Dieu que parce qu'il a plu à Dieu de lui faire une faveur : en pareil cas, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de l'appel divin, les dispositions de l'homme n'entrent pour rien, tout dépend de la bonté de Dieu. De l'autre côté, Pharaon. Tout le monde savait qu'il avait résisté avec acharnement aux ordres de Dieu, lequel pourtant était demeuré vainqueur. Et c'est précisément pour cela que Dieu l'avait suscité dans l'histoire. Son obstination était donc voulue de Dieu qui s'en est servi. Il faut savoir par ailleurs, par l'Écriture à laquelle Paul emprunte le terme « Dieu endurcit », que Pharaon a résisté aux prodiges que Moïse a multipliés inutilement pour le convaincre. Il rentrait sans s'en douter dans les desseins de Dieu.

L'objectant : Alors pourquoi Dieu se plaint-il, puisque personne ne lui résiste? Réponse : Cette objection suppose que l'argile a droit de demander au potier pourquoi il l'a moulée de telle sorte. Or c'est au potier à décider; il fait de la même argile de beaux vases et des vases communs. C'est ainsi que Dieu agit dans l'histoire du salut.

Voici donc son secret. Il a préparé pour la gloire, la gloire éternelle (cf. VIII, 30), un groupe composé de Juifs et de gentils qu'on peut bien nommer des vases de miséricorde, et pour cela il les a d'abord appelés. Les autres, Juifs et gentils, étaient mûrs pour la perdition, la perdition éternelle; Dieu aurait pu les y faire tomber. Il les a supportés néanmoins, parce qu'il se proposait de montrer dès à présent sa colère et sa puissance, et aussi sa bonté pour les autres, pour nous qui sommes appelés.

Ainsi Paul n'a pas perdu de vue un instant qu'il traite de l'appel de Dieu à une situation privilégiée dans l'ordre du salut : καλεῖν revient dans ce sens propre v. 12 et v. 23; Paul y voit une allusion dans le texte de la Genèse (XXI, 12), et l'introduit dans celui d'Osée (II, 25).

C'est un appel de pure miséricorde, comprenant des Juifs et des gentils. De cet appel les bénéficiaires n'ont pas à se plaindre. Mais ceux qui ne sont pas appelés? Dieu ne le leur devait pas. Et puisqu'il est libre de son choix, il n'est pas non plus obligé d'appeler toujours les mêmes, c'est-à-dire de choisir son peuple toujours dans la même race. Le dessein selon l'élection demeure, exigeant même, pour être manifeste, un certain changement. C'est ce qui explique qu'aujourd'hui les Juifs ne sont appelés qu'en petit nombre. Paul se réserve d'ouvrir plus loin les perspectives d'un nouvel appel aux Juifs.

Ainsi donc la question traitée directement par Paul n'est pas du tout

celle de la prédestination et de la réprobation, mais uniquement de l'appel des gentils à la grâce du christianisme, ayant pour antithèse l'incrédulité des Juifs. Mais il est incontestable que cet appel est en même temps un appel au salut. On pense invinciblement au sort de chacun, on transpose les termes, on applique les principes de Paul au salut individuel. Dieu appelle à la justice par pure faveur, mais ceux qui ne sont pas appelés ne sauraient être glorifiés. De sorte que tous ceux qui ne sont pas appelés vont à la perdition. Les conclusions qu'on peut obtenir par cette voie ne regardent plus l'exégèse du texte. Elles devront toujours tenir compte de deux considérations qui font certainement partie de la doctrine de Paul, quoiqu'il ne les ait pas développées ici. La première, c'est qu'il y a des appelés à la grâce qui ne persévéreront pas; la seconde, c'est que quelques gentils avaient pu être sauvés (II, 27). On ne peut donc pas appliquer sans précaution à la prédestination éternelle et à la réprobation ce qui est dit de l'appel à la grâce du christianisme. De plus, il n'est pas exact de dire avec les Calvinistes que Dieu procède de la même façon envers ceux qu'il appelle et envers ceux qu'il n'appelle pas, conduisant les uns au salut, les autres à la perdition. Le texte de Malachie (I, 2) et l'allusion à l'endurcissement de Pharaon (Ex. IV, 21 ss.) ne doivent pas être pris absolument sans rien conserver de leurs attaches primitives, et surtout on ne doit point entendre de la destinée morale éternelle d'un individu ce qui est dit de son action dans l'histoire. Le Pharaon, quoique endurci, aurait pu sans doute se convertir comme les Juifs dont il était le type, et que Paul ne manquait jamais d'inviter à la foi. Dans le seul passage où Paul fait allusion aux destinées éternelles, il s'exprime en termes différents soit sur ceux qui sont simplement mûrs pour la perdition (v. 22), soit sur ceux que Dieu prépare pour la gloire (v. 23). C'est une doctrine très sévère de Paul que Dieu abandonne les pécheurs à des vices plus honteux que leurs premiers égarements (I, 24). Mais cette doctrine même doit expliquer l'endurcissement du Pharaon : ce n'est pas par là que Dieu commence.

Enfin on ne doit cesser de répéter aux auteurs à tendances calvinistes, que d'après Paul l'homme est vraiment la cause de sa réprobation par ses péchés, comme il le dira à propos de la déchéance temporelle d'Israël (IX, 30 ss.).

Une autre école est tombée dans un excès opposé. Les Grecs, surtout depuis Chrysostome, afin de mieux défendre le libre arbitre qui était incontestablement une doctrine de s. Paul, ont introduit ici des considérations plus ou moins justes, mais étrangères ou même contraires à l'argumentation. C'est ainsi que le dessein du libre choix devient pour Chrys. un choix réglé par la prévision des dispositions humaines : ἵνα φανῇ, φησί, τοῦ Θεοῦ ἡ ἐκλογὴ ἡ κατὰ πρόθεσιν καὶ πρόγνωσιν γενομένη. Quand

30 Que dirons-nous donc? que des gentils qui ne poursuivaient pas la justice ont atteint la justice, je dis la justice qui vient de la

il s'agit, comme ici, de l'appel à la grâce, aucun théologien catholique ne suit aujourd'hui ce système. Mais Cornely, qui interprète avec raison VIII, 29-30 de la glorification future, voit dans le mot προέγνω une allusion à la prévision des mérites acquis avec la grâce. C'est attribuer à Paul une idée qui lui est étrangère. Voir dans IX, 22 une allusion positive à la bonté de Dieu qui attend le pécheur, c'est y voir une doctrine paulinienne (II, 4), que cet endroit n'exclut pas, mais qu'il ne suggère nullement. Mais quoi qu'il en soit des détails de l'exégèse, on ne se trompera pas en disant que Paul a surtout voulu mettre en relief la gratuité de l'appel divin. Sur la prescience divine et sur le libre arbitre, il professait les opinions courantes du judaïsme. Ce qui l'en séparait, c'était le privilège que s'arrogeait Israël, et c'est pourquoi il le remet si fortement à sa place parmi ceux qui résistent à la volonté de Dieu, et qui n'en seront pas moins punis justement, quoique cette résistance serve ses desseins. Rabbi Aqiba, lui, a dit : « tout est exploré, et le libre arbitre donné, et le monde jugé en bonté, et tout dépend de la quantité des œuvres » (*Pirqê Aboth,* III, 15) :

הַכֹּל צָפוּי וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה וּבְטוֹב הָעוֹלָם נִדּוֹן וְהַכֹּל לְפִי רֹב הַמַּעֲשֶׂה

C'est aux prétentions des Juifs que Paul répondait. Il ne traçait pas une conception grandiose du rôle des élus et des damnés dans le plan divin; il affirmait l'appel gratuit des Juifs d'abord, des fidèles ensuite, et la résistance aux desseins de Dieu rentrant dans ses desseins [1]. Tirer de ces principes des conclusions spéciales, c'est l'affaire de la théologie.

IX, 30-X, 21. CAUSES HUMAINES DE LA DÉCHÉANCE DES JUIFS.

C'est toujours le même sujet, mais après avoir assigné la cause ultime de la disgrâce de sa nation, Paul en donne des raisons selon l'ordre des contingences humaines, montrant ainsi la responsabilité et la culpabilité des Juifs. Le fond de tout, c'est que les Juifs n'ont pas compris le plan divin. Ils se

1. PRAT (I, p. 353 s.) dit très bien : Le point précis de la question « n'est pas : « Pourquoi tel homme est-il prédestiné à la gloire et tel autre voué à la damnation? » ni : « Pourquoi, de fait, tel homme est-il sauvé et tel autre réprouvé? » ni même : « Pourquoi tel homme, de préférence à tel autre, est-il appelé à la foi? » — J'ajouterais même que ce n'est pas non plus : « Pourquoi y a-t-il des élus et des réprouvés? » — Le P. Prat reprend : « L'objet de Paul est concret et son but tout pratique. Il veut lever le scandale causé par l'infidélité des Juifs », etc.

foi; [31] tandis qu'Israël, poursuivant une loi de justice, n'est point

sont attachés aux œuvres plus qu'à la foi, et, n'ayant pas compris que le Christ était la pierre angulaire, ils se sont butés (IX, 30-33). C'était mettre leur justice à la place de la justice de Dieu (X, 1-4). Ils ont donc méconnu la justice de foi ou le salut en Jésus (X, 5-10), justice qui est universelle, prêchée aux Juifs et aux gentils (X, 11-13), de façon qu'Israël ne peut pas se plaindre qu'on ne lui ait pas annoncé l'Évangile; il n'a à s'en prendre qu'à sa propre incrédulité (X, 14-21).

30-33. Dans leur course, les Juifs se sont heurtés a la pierre d'achoppement.

30) τί οὖν ἐροῦμεν; comme VIII, 31, indique une conclusion à tirer. Il est vrai qu'ici commence un nouvel aspect de la question, la responsabilité d'Israël; mais c'est en même temps le mot de la fin pour la péricope précédente, car en somme Paul n'avait pas encore dit clairement qu'Israël pour le plus grand nombre avait choppé.

— ὅτι ne peut signifier « car » (contre *Lips.*), et il serait trop subtil de supposer une seconde interrogation. C'est donc que Paul, contre son habitude, répond à la question posée par τί ἐροῦμεν; Sous-entendre : nous dirons cela, que ... *quod* (Vg.).

— ἔθνη et non τὰ ἔθνη parce qu'il y a eu des gentils qui ont cherché le bien (II, 14) et parce qu'il y en a encore plus qui n'ont pas atteint la justice. On pouvait dire des gentils dans l'ensemble qu'ils ne se préoccupaient pas énergiquement de la justice; on peut dire de quelques-uns qu'ils l'ont atteinte, à savoir la justice qui vient de la foi. Les images sont empruntées à la course, I Cor. IX, 24, οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε et Phil. III, 12-14, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω. Nous savons que la question n'était pas de courir (IX, 16), et la miséricorde apparaît dans tout son éclat, opérant le salut de ces gentils; cependant ce sont bien eux qui la reçoivent, et par la foi.

31) εἰς νόμον sans δικαιοσύνης, avec Soden, contre Vg. *iustitiae* et les textes antiochiens. L'addition par un copiste est très naturelle; on s'attend même à lire εἰς δικαιοσύνην en parallélisme avec le v. 30. C'est, d'après Lietz., la pensée de Paul qui n'a mis εἰς νόμον que pour mieux balancer sa phrase. De cette façon, que δικαιοσύνης soit exprimé ou non, le sens est qu'Israël (c'est-à-dire en plus grande partie) poursuivant une norme de justice, une voie qui conduit à la justice, n'a pas atteint cette norme de véritable justice (*Corn.*, *Thom.*[1]). Israël aurait fait le contraire des gentils, avec un résultat contraire; le parallélisme serait complet dans l'idée, avec un léger changement dans les mots. Israël aurait en somme poursuivi la justice qu'il fallait poursuivre, mais il se serait trompé dans le mode, comme Paul l'expliquera au v. 32.

Mais c'est atténuer l'expression choisie par Paul, qui n'a pas mis en scène la loi pour ne rien dire. Cette loi est la Loi de Moïse. Il est vrai qu'Israël la possède déjà, mais son accomplissement est un but à atteindre. C'est une loi de justice, car elle enseigne la justice (*Thom.*[2], *Jül.*). Malgré ses efforts Israël n'arrive pas jusqu'à la Loi, c'est-à-dire à pratiquer ce que la Loi commande; cf. VIII, 3. 4. L'idée d'une justice légale n'est pas exprimée aussi nettement que le veut Chrys., qui entend νόμον δικαιοσύνης par hypallage « la justice

parvenu à la loi. [32] Pourquoi? parce qu'il n'a pas cherché à parvenir par la foi, mais par les œuvres! Ils se sont heurtés à la pierre d'achoppement, [33] comme il est écrit : « Voici que je place dans Sion une pierre d'achoppement et une roche de scandale : et quiconque croit en lui ne sera point confondu. »

légale », mais la loi intervient, pour indiquer qu'Israël ne cherche pas purement la justice, mais un certain ordre de justice, sa loi à lui.

Dans la *Vg*. lire *sectans* (*WW*.) plutôt que *sectando* (*Vg.-Clém.*), et effacer *iustitiae* (*Vg*.).

32ᵃ) Avec cette interprétation, nous sommes préparés à comprendre la cause de l'échec. L'application aux points positifs de la loi a induit les Juifs à croire qu'ils se faisaient une justice en pratiquant des œuvres. Or il n'y a de véritable justice que celle qui vient de la foi, comme Paul l'a démontré. Les Juifs devaient pratiquer la loi, mais ne pas se figurer (ὡς) que les œuvres par elles-mêmes les rendaient justes, comme on l'imaginait dans le rabbinisme contemporain.

Ainsi Paul montre que les Juifs ont causé eux-mêmes leur déchéance : tout en courant, ils ont manqué le but, parce qu'ils ont suivi leur idée qui était fausse. Mais cette part faite à l'activité humaine n'est point en contradiction avec la thèse maîtresse du chapitre. Le tout n'est pas de courir, mais de trouver grâce. La péricope montre une fois de plus que ces métaphores s'entendaient de l'histoire du salut, non de la prédestination à la gloire ou de la réprobation.

32ᵇ) γάρ après προσέκοψαν n'est pas authentique (*Nestle, Soden*); ce qui suit n'est donc pas l'explication de ce qui précède. Mais plutôt Paul découvre enfin la cause de son deuil : les Juifs dans l'ensemble, au moment où ils couraient, se sont butés à la pierre d'achoppement προσκόπτειν τινί dans ce sens, Xén. *Eq*. VII, 6. L'expression désigne évidemment le Christ qui a été pour les Juifs une occasion de chute, un scandale (σκάνδαλον), surtout à cause de sa croix (I Cor. I, 23; cf. Gal. v, 11), si choquante pour leur idéal du messianisme. Non seulement le Christ crucifié n'était pas un roi vainqueur; ce n'était pas un roi qui fît régner la justice par l'accomplissement de la Loi; mais c'était, aux yeux de la foi, une source de justice. Les Juifs n'étaient pas disposés à y recourir. L'expression énigmatique, empruntée à Is. VIII, 14 (ὡς λίθου προσκόμματι), est expliquée par deux textes d'Isaïe fondus en un seul.

Effacer *enim* avec WW. dans *Vg.-Clém*.

33) Isaïe (VIII, 14) avait dit de Iahvé qu'il serait « pierre d'achoppement et roche où l'on se heurte », ce que les LXX avaient atténué en lisant : καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι. Puis, ailleurs (XXVIII, 16), Iahvé disait : « J'ai mis pour fondement en Sion une pierre, une pierre éprouvée, pierre angulaire, d'un grand prix, solidement fondée; qui s'y fiera ne chancellera pas! » (lire avec Condamin לא ימוש, ne cédera pas, au lieu de l'inintelligible לא יחיש, Vg. *non festinet*). Ce dernier passage était messianique, quoique dans un sens vague; tandis que Samarie était vouée à

la ruine, Sion reposait inébranlable sur la parole de Iahvé et ses promesses de salut. Avec le temps, le sens personnel de la promesse avait été mieux reconnu; le Targ. entend cette pierre d'un roi fort, c'est-à-dire du Messie. C'est ainsi que l'entend Paul qui accentue le sens personnel en ajoutant ἐπ' αὐτῷ. Il suit les LXX qui ont lu לא יבוש (οὐ καταισχυνθήσεται), leçon banale mais qui rend en gros l'idée d'assurance qu'on peut fonder sur la pierre.

De plus, au lieu de reproduire les éloges donnés à la pierre, qui n'ajoutaient pas grand'chose au sens, Paul change, d'après Is. VIII, 14, la pierre angulaire précieuse etc. en pierre d'achoppement, en se rapprochant d'ailleurs du texte hébreu, comme l'ont fait Aquila et Théodotion, καὶ εἰς λίθον προσκόμματος, καὶ εἰς πέτραν (Aq. στερέωμα) πτώματος (Aq. σκανδάλου). Dans I Pet., II 6-8 les deux textes d'Isaïe sont rapprochés; dans Paul ils sont unis par un raccourci hardi, qui met en opposition deux situations bien tranchées. Israël n'a pas le droit de passer à côté du Christ. Il se brisera sur lui, s'il ne préfère s'appuyer sur lui. Le texte d'Isaïe (VIII, 14) est choisi avec beaucoup de clairvoyance pour caractériser la réprobation d'Israël. C'est Dieu même, son protecteur, qui deviendra pour lui une pierre de scandale, et cette pierre de scandale est Jésus-Christ (cf. Lc. II, 34).

πᾶς devant ὁ πιστεύων doit être omis (même *Soden*), contre Vg. *omnis*.

CHAPITRE X

[1] Frères, certes le penchant de mon cœur et ma prière demandent à Dieu pour eux le salut! [2] Car je leur rends la témoignage qu'ils ont

x, 1-4. Les Juifs ont méconnu la justice de Dieu.

C'est le même thème que ix, 30-33, mais l'image d'Israël qui court et se bute est remplacée par une analyse psychologique plus pénétrante de ses dispositions, et cette explication profonde qu'on ne pouvait atteindre le but de la Loi en négligeant le Christ, fin de la Loi.

1) Nouvelle assurance de l'intérêt que Paul prend au salut des Juifs. Le ton est plus adouci que ix, 1-3. Malgré tout, l'incrédulité des Juifs a creusé un fossé entre eux et l'Apôtre. Il dit aux chrétiens « mes frères » et il parle des Juifs comme d'étrangers, à la troisième personne.

— εὐδοκία n'a pas été trouvé dans la *koinè* en dehors du judaïsme. Ce mot signifie ordinairement « bon plaisir » (hébr. רצון), comme εὐδόκησις (Vg. *voluntas*). Mais Paul n'approuve évidemment pas l'attitude des Juifs. D'autre part ce serait trop s'éloigner du sens que de traduire par « désir, souhait ». Ce doit être « le penchant », « l'inclination »; cf. Phil. i, 15; Eph. i, 5. — ὑπὲρ αὐτῶν est lié très étroitement à δέησις, tandis que εἰς σωτηρίαν prédicat par rapport à εὐδοκία et à δέησις, sous-ent. ἐστί. — μέν n'est pas suivi de δέ. En pareil cas, ou bien l'opposition est dans les choses sans être exprimée par δέ, et alors ici μέν signifierait que Paul, de son côté, fait ce qu'il peut pour la conversion des Juifs, tandis qu'eux ne s'y prêtent pas, v. 3 (*Corn.*, *Lips.*, *SH.*, *Zahn*); ou bien le μέν est vraiment isolé dans son sens primitif adverbial de confirmation, ici « certes! » (*Jül. Kühl*), comme ἐγὼ μὲν οὐχ ὁρῶ (Dém. III, 8, cité par Kühner-Gerth, *Syntaxe*, § 530, 2), ce qui est plus naturel.

Dans la Vg. *fit* pourrait être omis (avec quelques mss. de l'ancienne latine); il est en tout cas mal placé, séparant *pro illis* d'*obsecratio*.

2) Le ζῆλος τοῦ θεοῦ, le zèle pour la cause de Dieu *gen. objecti*), était le grand ressort religieux des Juifs, surtout depuis la persécution d'Antiochus Épiphane et sous l'impulsion des Pharisiens. Paul connaissait bien ce zèle dont il avait été dévoré (Gal. i, 14), et qui était presque un trait d'union entre lui et les Juifs : ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε σήμερον (Act. xxii, 3). Mais le zèle est parfois aveugle; un partisan fanatique dépasse, les intentions de son maître qu'il ne soucie pas d'approfondir. Les Pharisiens condamnaient ces excès chez les Zélotes. Paul leur dit à eux-mêmes

du zèle pour Dieu, mais un zèle mal éclairé; [3] car méconnaissant la justice de Dieu, et cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu. [4] Car le Christ est le terme de la Loi et [le principe de] la justice pour quiconque croit.

(et il semble que les reproches commencent ici) que leur zèle n'est pas κατ' ἐπίγνωσιν. Certes ils se préoccupaient de connaître à fond la loi de Dieu; mais étaient-ils aussi soucieux de pénétrer ses desseins? ἐπίγνωσις est une connaissance plus profonde que γνῶσις, surtout des choses divines; Eph. I, 17; IV, 13; Col. I, 9. 10; II, 2 etc.; Justin, *Dial.* III, 5 : ἐπιστήμη τίς ἐστιν ἡ παρέχουσα αὐτῶν τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τῶν θείων γνῶσιν, ἔπειτα τῆς τούτων θειότητος καὶ δικαιοσύνης ἐπίγνωσιν;

3) ἀγνοοῦντες n'est pas une simple ignorance (contre *Lips.*, *Weiss*, *Corn.*, *SH.*, *Jül.*), puisque Paul reprochera aux Juifs (v. 19) d'avoir connu. Ils ont donc méconnu (*Zahn*, *Lietz.*, *Kühl*). Ce qu'est la justice de Dieu, Paul l'a dit plus haut (I, 17; III, 21-30); c'est une justice conférée par grâce à des pécheurs en vue de Jésus-Christ. Pour y recourir, il fallait se reconnaître pécheurs; autant dire s'assimiler à des gentils. Or les Juifs avaient fort à cœur d'établir leur propre justice, persuadés que c'était le meilleur moyen de défendre l'honneur de Dieu (*Le Messianisme*... 145). Paul ne fait d'ailleurs allusion qu'aux meilleurs d'entre les Juifs, à ceux qui voulaient (vainement, ζητοῦντες) réaliser la justice, mais une justice qui fût le résultat de leurs propres efforts. Dans cette situation d'esprit, il est aisé de comprendre qu'ils ne se soient pas soumis (ὑπετάγησαν au moyen) à la justice de Dieu qu'ils ne pouvaient recevoir sans confesser leur impuissance. De la fin du verset, Tobac, Kühl etc. ont conclu que la justice de Dieu était un attribut divin; c'est à Dieu qu'on se soumet. Mais l'opposition entre la justice propre, qui était certainement, dans la pensée des Juifs, une qualité inhérente à leur personne, d'une part, et, d'autre part, la justice de Dieu, indique que cette dernière est aussi du même ordre, inhérente à l'homme, mais conférée par Dieu. Avant d'être conférée elle était offerte, et c'est dans cet état que les Juifs ne s'y sont pas soumis, en tant qu'elle constituait comme une nouvelle économie du salut. La comparaison avec Phil. III, 9 est décisive; cf. I, 17.

4) τέλος peut signifier le but, mais le sens ordinaire est « terme, fin ». On peut dire que le Christ est le but de la Loi mosaïque en ce sens qu'elle conduisait au Christ, ou qu'il en est la perfection et l'accomplissement. Mais ce que Paul dit ici, c'est (comme III, 21; Gal. III, 25) que la justice de Dieu étant donnée dans le Christ, la Loi n'a plus de raison d'être; τέλος signifie donc terme (*Lips.*, *Lietz.*, *Jül.*, *Kühl* etc.), et, comme il n'a pas d'article, il est attribut. Dire avec Corn. et Toussaint que τέλος signifie à la fois *ici* but et terme, c'est oublier qu'autre chose est la conciliation possible des deux idées et leur expression par le même mot, autre chose le sens d'un mot dans un contexte donné. Car Paul ne reproche pas ici aux Juifs de n'avoir pas compris que la Loi était la figure du Christ (contre *Corn.*).

— νόμου, quoique sans article, ne désigne pas la loi en général (*Weiss*,

[5] En effet Moïse écrit que l'homme accomplissant la justice [issue] de la Loi aura la vie en elle. [6] Mais la justice [issue] de la foi s'exprime ainsi : Ne dis pas dans ton cœur : Qui montera au ciel? à savoir, pour en faire descendre le Christ. [7] Ou encore : Qui descendra dans l'abîme? à savoir, pour faire monter le Christ d'entre les morts.

SH., *Zahn*), mais la Loi mosaïque (*Lips.*, *Corn.*, *Lietz.*, *Kühl*, *Jül.*), comme dans IX, 31, et encore plus clairement, car ici il s'agit des Juifs cherchant leur justice propre, évidemment par l'accomplissement de la Loi de Moïse. C'est cette Loi qui est périmée par le nouveau régime, exprimé très brièvement par la fin du verset : de façon que tous ceux qui croient, obtiennent la justice, et par la foi, non par les œuvres de la Loi.

Le v. 4 termine donc très bien X, 1-3, comme le v. 23 termine IX, 30-32; mais en même temps il sert de transition à ce qui suit.

5-13. Les deux justices. — La justice de la Loi, v. 5; la justice de la foi, 6-10; cette dernière est aussi le salut pour les Juifs (11-13).

5) Le texte (Lev. XVIII, 5) auquel Paul fait allusion, ici et Gal. III, 12, après un ordre d'observer les commandements, porte : ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Le texte authentique de Paul est celui qui s'écarte le plus du Lév. et de Gal., car on sait que les copistes harmonisent plutôt qu'ils ne différencient. C'est donc γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ (*Soden;* om. *Nestle*) νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ, et non pas γράφει τ. δ. τ. ε. τ. ν., ὅτι ὁ π. αὐτὰ ἄνθρωπος ζ. ε. αὐτοῖς. Paul, pour opposer justice à justice, a mis en avant τὴν δικαιοσύνην comme régime de ποιήσας. Quant au sens du Lév., la vie n'est pas la vie future (contre *Corn.*), dont le Pentateuque ne parle pas, ni seulement la vie temporelle; c'est la vie en amitié avec Iahvé. Tant qu'on garde les commandements, on conserve cette vie. Paul ne songe pas à annuler toute idée de lois morales, mais il insinue que selon cette économie il fallait donc se faire sa justice (*Chrys.* ἀπὸ τοῦ πληρωθῆναι τὰς ἐντολάς), ce qui ne devait pas être aisé. Bien plus, il a montré plus haut que la Loi ne donnait pour cela aucun secours (ch. VII), de sorte que si l'on isole cette justice de la grâce, ce qui va de soi quand on la distingue de la justice de la foi, c'est un leurre, c'est une prétendue justice propre à laquelle on ne peut arriver. Comment hésiter, quand le choix s'impose entre une justice d'œuvres et une justice saisie par la foi?

Dans la *Vg.*, au lieu de *scripsit*, lire *scribit*, d'après le grec. L'ordre des mots est bien celui du texte critique.

6-8. Ces versets soulèvent deux questions qu'il convient de distinguer : quel est le sens de Paul? pourquoi s'est-il servi de paroles empruntées à l'Écriture? La première est la plus importante, et précisément les catholiques et les protestants sont d'accord sur les grandes lignes de l'interprétation. C'est par là qu'il faut commencer, sauf à étudier ensuite le rapport de cette doctrine avec le passage de l'A. T. visé par l'Apôtre.

6 et 7) Ce n'est plus Moïse qui parle, ni l'Écriture. Paul donne la parole

[8] Ou plutôt que dit-elle? La parole est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur; à savoir la parole de la foi que nous prêchons.

à la justice de la foi; ces prosopopées ne furent pas rares dans la prédication stoïcienne qui faisait parler un vice ou une vertu (cf. JUSTIN, *II Apol.* XII, 7 d'après PLATON, *Clitophron*, 407 *a* ou *République*, 617 *d*).

Le discours de la justice (de la foi) est comme divisé en deux parties par ἀλλὰ τί λέγει; elle dit d'abord ce qui n'est pas nécessaire, et ensuite ce qui se présente en fait; une partie est négative, l'autre positive (au v. 8) et c'est précisément la seconde partie qui explique la première. La justice s'adresse à l'homme et lui représente d'abord qu'il n'a rien de difficile à accomplir; on ne lui demande, ni de monter au ciel, ni de descendre dans l'abîme. Si ces mots étaient seuls, on pourrait y voir l'expression d'une chose impossible à l'homme. Isaïe avait dit à Achaz (Is. VII, 11) : « Demande un signe... du fond du séjour des morts ou des hauteurs du ciel », or, pour un mortel, c'était comme pour nous « prendre la lune avec les dents » ; « si quelqu'un disait à une femme : tu seras ma fiancée si tu montes au ciel ou si tu descends dans l'abîme, c'est une condition nulle » (*Talm. bab.*, *Baba meṣia*, f. 94, cité par *Lietz.*). Mais il ne s'agit point ici de ce sens vague. Paul explique que si l'on songeait à monter au ciel, ce serait pour en faire descendre le Christ, et si l'on descendait dans l'abîme, ce serait avec la pensée de le ramener d'entre les morts. Dans les deux cas, τοῦτ' ἔστιν n'empêche pas la liaison de τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν avec Χριστὸν καταγαγεῖν, ni de τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον avec Χριστόν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν, car τοῦτ' ἔστιν sert simplement à expliquer une parole tout à fait énigmatique, isolée comme elle est : un peu comme nous dirions : « Je veux dire ». Cet emploi de τοῦτό ἐστιν est bien connu d'Épictète (II, I, 25 etc.). Il n'indique donc pas l'exégèse d'une parole scripturaire, d'autant que dans le second cas il n'y a vraiment pas reproduction d'une parole de l'Écriture, ou, s'il y a explication, elle résulte des faits. La justice de la foi montre ainsi clairement qu'on n'a aucune peine à se donner. Mais la preuve qu'elle en fournit n'est pas choisie au hasard. Si on n'a pas à faire descendre le Christ du ciel, ni à le ramener d'entre les morts, c'est que cela est déjà fait : le Christ est devenu homme selon la chair, et il est ressuscité des morts. C'est l'œuvre de Dieu, que l'homme n'eût pu faire, mais enfin elle est accomplie. On notera ici l'allusion au passage du Christ aux enfers.

Aux vv. 6 et 7 WW. lisent *ascendit* et *descendit;* mais il y a lieu, malgré la tradition des mss. dits hiéronymiens et autres, de conserver le texte de la Vg.-Clém. *ascendet*, *descendet*, conforme au grec.

8) C'est toujours la justice de la foi qui parle; la leçon latine erronée *Scriptura* a pu induire en erreur plus d'un commentateur latin. Ce qu'elle dit n'est pas en opposition avec ce qui précède, c'est le complément positif de la pensée. Il ne faut pas chercher le salut très loin, mais (ἀλλά) tout près. Il consiste dans une parole qu'il faut accepter par la foi. En effet Paul explique ce ῥῆμα par un troisième τοῦτ' ἔστιν comme le ῥῆμα τῆς πίστεως, non pas la parole de la foi objective annoncée, mais la parole que nous prêchons

pour faire naître la foi. En effet πίστις dans tout le contexte est la foi qui sert à obtenir la justice; πίστεως n'est donc pas un *gen. obiecti,* mais une sorte de génitif de possession, comme le νόμος πίστεως opposé au νόμος τῶν ἔργων, III, 27. A quelles conditions cette parole suffit au salut, c'est ce qui sera expliqué au v. 9.

Dans la *Vg.-Clém.* omettre *Scriptura* (WW.), avec les meilleurs mss. latins et grecs. Il faudrait ajouter *te* à Vg. après *prope* pour la conformer au grec.

Il faut maintenant se demander quel rapport il y a dans la pensée de Paul, entre cette doctrine très claire, et le texte du Dt. auquel il fait allusion.

On lit dans Dt. XXX, [11] Ὅτι ἡ ἐντολὴ αὕτη ἣν ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον οὐχ ὑπέρογκός ἐστιν, οὐδὲ μακρὰν ἀπὸ σοῦ. [12] οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστίν, λέγων (ce qui t'amènerait à dire)· Τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήμψεται αὐτὴν ἡμῖν, καὶ ἀκούσαντες αὐτὸ ποιήσομεν; [13] οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστίν, λέγων· τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης... καὶ ποιήσομεν; [14] ἔστιν σου ἐγγὺς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν. L'idée est très simple. Le commandement que Dieu donne aux Israélites à accomplir leur est notifié avec une parfaite évidence. Ils n'ont pas à monter au ciel ni à franchir la mer pour s'en informer; il est tout près d'eux, près de la bouche, près du cœur, sous la main. De ce texte, Paul a d'abord enlevé toute allusion à un commandement, et toute allusion à des œuvres; le mot *faire* revient souvent dans le texte de Moïse de façon à caractériser le commandement; il est exclu du texte de Paul comme les mains (Dt. v. 14) qui indiquaient aussi une œuvre. De plus, si l'idée de monter au ciel et d'en descendre convenait à l'incarnation, celle de passer la mer n'offrait aucun rapprochement avec la résurrection. Elle est donc remplacée par une descente dans l'abîme. Il est vrai que ἄβυσσος ne rend jamais *chéol* (שאול), le séjour des morts, mais dans Ps. LXX (LXXI), 20 on lit ἐκ τῶν ἀβύσσων τῆς γῆς πάλιν ἀνήγαγέ με (quoi qu'il en soit du texte primitif, car תהום est corrigé par *Duhm*). D'après ces faits, deux choses sont certaines : Paul a pensé au texte de Moïse; il s'est servi de quelques-uns de ses termes pour exprimer une idée toute différente. A-t-il cru sérieusement faire de l'exégèse, révéler le sens profond ou typique du texte biblique, se servir par conséquent de l'autorité de Moïse pour glorifier la justice de la foi au moyen de termes dont le sens littéral était l'éloge du précepte et des œuvres (*Lips., Kühl, Jül.*)? ou bien a-t-il accommodé des termes bibliques à la situation nouvelle, marquant entre les deux Testaments cette analogie « qu'on peut obtenir la justice de la foi, prêchée par les Apôtres, avec la même facilité que la Loi promulguée par Moïse a pu être connue » (*Corn.*)? Ou est-ce très consciemment que Paul a pris l'antithèse de l'A. T. (*Lietz.* le suggère, et *Toussaint* groupe ce motif avec d'autres : « Mais l'Apôtre se plaît souvent à retourner contre ses adversaires leurs propres arguments »)?

Il faut d'abord rejeter sans hésiter la troisième opinion. Paul n'a pas songé à contredire Moïse, pour la raison décisive qu'il respectait son autorité comme l'autorité de l'Écriture, qui avait l'autorité de Dieu. Loin de regarder l'Ancien Testament comme représentant la justice par les œuvres, il a eu soin de

montrer qu'il connaissait la justice par la foi (ch. IV). Cette raison suggère en même temps que le système de Cornely ne donne pas toute satisfaction à la pensée de l'Apôtre. Il est certainement très séduisant, et peut s'appuyer sur l'usage des anciens. On comprendrait très bien que, sans vouloir argumenter, Paul ait pris dans sa mémoire des termes qui pouvaient se plier à sa pensée et l'exprimer fortement. Moïse avait parlé d'une parole de Dieu, mise à la disposition de tous, et les termes dont il s'était servi pour exclure toute autre recherche suggéraient l'origine mystérieuse du Christ. Le Baruch canonique les avait entendus de la sagesse, sans qu'on songe à lui attribuer une argumentation littérale ou typique : Bar. III, [29] τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἔλαβεν αὐτήν (la Sagesse), καὶ κατεβίβασεν αὐτὴν ἐκ τῶν νεφέλων; [30] τίς διέβη πέραν τῆς θαλάσσης καὶ εὗρεν αὐτήν... Or Paul s'écarte encore davantage du texte du Dt. — Philon en a fait un usage tout à fait semblable; il s'est servi du texte de Moïse pour confirmer que la vertu a ses racines en nous-mêmes, qu'il n'est pas nécessaire de la chercher bien loin, mais qu'il faut plutôt cultiver ces précieux germes : Καίτοι τίς ἢ μακρᾶς ὁδοιπορίας ἢ τοῦ θαλαττεύειν ἐστὶ χρεία πρὸς ἔρευναν καὶ ζήτησιν ἀρετῆς, ἧ τὰς ῥίζας ὁ ποιῶν, οὐ μακρὰν ἀλλ' οὑτωσὶ πλησίον ἐβάλλετο; καθάπερ καὶ ὁ σόφος τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης φησίν· ἐν τῷ στόματί σου, καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσί σου· αἰνιττόμενος διὰ συμβόλων λόγους, πράξεις, βουλάς, ἃ δὲ πάντα γεωργικῆς τέχνης δεῖται (*Quod omnis probus liber*, éd. Mang. II, 455 s.). C'est la même manière de transporter la notion d'usage facile d'une bonne chose en changeant un peu la nature de cette chose, sans pour cela contredire la première proposition, et sans prétendre que la seconde proposition soit contenue dans la première comme dans sa figure. En effet Philon ne fait intervenir le symbole que pour expliquer la bouche, le cœur, les mains, des discours, des résolutions et des actions. Le cas de Philon met celui de Paul dans la lumière des usages du temps; il a évité comme Philon de comparer les situations; il s'est simplement servi de termes qui lui sont venus à la mémoire et qui s'appliquaient encore mieux à une situation nouvelle.

Ces raisons sont assez fortes pour que je reconnaisse une sérieuse probabilité au système de Cornely, qu'on nommera si l'on veut le système du sens accommodatice, ce terme étant très vague.

Mais je ne puis reconnaître la valeur du principal argument de Cornely. D'après lui, l'Apôtre ne citant pas ici l'Écriture expressément, il n'argumente donc ni du sens littéral, ni du sens typique, d'autant que parfois il n'argumente pas, même lorsqu'il cite l'Écriture. L'argument n'est pas décisif, parce que les Rabbins ne se croyaient nullement tenus de rappeler à ceux qui l'ignoraient qu'ils se servaient de termes scripturaires. Paul a certainement eu conscience de se servir de l'Écriture : n'était-ce pas à cause de son autorité spéciale? D'autant qu'après le chap. IV il ne pouvait concéder que Moïse était, purement et simplement, l'organe de la justice des œuvres. Il avait marqué très nettement la nécessité des œuvres. Il le fallait, il était le Législateur. Mais ce qui méritait d'être relevé, c'est que son texte lui-même rendait témoignage à la justice de la foi (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου, III, 21). La justice de la foi pouvait se définir elle-même en se servant des termes de Moïse, expliqués, il est vrai, par la lumière provenant des faits nouveaux. Ce n'est point là, évidemment, une argumentation en forme, mais

9 Parce que si tu confesses par ta bouche que Jésus est le Seigneur, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé ; 10 car on croit de cœur pour [obtenir] la justice, et l'on confesse de bouche pour [obtenir] le salut. 11 L'Écriture dit en effet : « Quiconque croit en lui ne sera pas confondu. » Car il n'y a pas de

c'est une suggestion résultant du caractère typique de l'Ecriture. Je crois donc que la première opinion rend mieux compte que la seconde de la pensée de Paul.

9) L'ordre naturel est de croire, et ensuite de manifester sa croyance; Paul y reviendra au v. 10; mais ici il suit l'ordre des termes mosaïques qu'il a empruntés; c'est la raison donnée par tous. De plus il voulait répondre aux deux questions des vv. 6 et 7, dans l'ordre du temps, où l'Incarnation précède la Résurrection. Or la foi en l'Incarnation consistant à croire que Jésus est Seigneur (κύριον prédicat), cette formule appelait l'idée d'une confession extérieure, car c'est par le culte public que s'est établi pour Jésus le titre de Seigneur (cf. avec les réserves nécessaires, Bousset, *Kyrios Christos,* 1913). Il n'est pas question d'une confession de la foi devant des persécuteurs, mais de l'adhésion formulée au christianisme. Le deuxième article est la résurrection du Christ. Moyennant cela le salut est assuré.

WW. lisent *excitavit* au lieu de *suscitavit,* sans avantage pour le sens.

10) Paul revient ici à l'ordre naturel. La foi est, comme toujours, une démarche qui conduit à la justice, qui obtient la justice, car elle procède du cœur, c'est-à-dire que la foi intellectuelle en Jésus est aussi une disposition de tout l'homme intérieur; εἰς δικαιοσύνην (et non pas εἰς δικαίωσιν) indique qu'on atteint réellement la justice, et non une déclaration de justice, de même que le salut sera possédé réellement. Cette σωτηρία n'est pas identique à la justification et revêt une nuance eschatologique; c'est le dernier terme entrevu lors de la confession de foi; mais ce n'est pas une raison pour supposer que ὁμολογεῖται exprime la persévérance dans la vie chrétienne. Cette condition est évidemment requise, mais elle n'est pas exprimée ici (contre *Corn.*), non plus que les autres points détaillés de foi et de morale nécessaires au salut.

WW. *in salutem* au lieu de *ad salutem*, qui est un peu moins littéral.

8-10. Ces trois versets ont été rattachés très justement par Aug. à ce qui est dit plus haut : Verbum enim consummans et brevians faciet Dominus super terram (ix, 28). *Remotis enim innumerabilibus et multiplicibus sacramentis quibus Iudaicus populus premebatur, per misericordiam Dei factum est ut brevitate confessionis fidei ad salutem perveniremus* (*Expos. quar. propos. ex epist. ad Rom.* LXVII). D'un côté des œuvres entassées sans profit, de l'autre la foi et le salut.

11-13. Ces versets forment une chaîne de propositions liées par γάρ qui traitent de la justice de la foi ou plutôt du salut qu'elle assure sous l'aspect de l'universalité. D'après le contexte, ce n'est pas un appel aux gentils, mais plutôt aux Juifs qui doivent aussi embrasser la nouvelle économie du salut.

11) Paul reprend le texte d'Isaïe (xxviii, 16) qu'il a cité plus haut et entendu

distinction entre le Juif et le gentil; [12] car il est le même Seigneur pour tous, riche envers tous ceux qui l'invoquent; [13] car quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé.

[14] Comment donc invoqueraient-ils celui en qui ils n'ont pas fait acte de foi? et comment croiraient-ils en celui qu'ils n'ont pas en-

du Christ, pierre de scandale pour les Juifs; il y ajoute πᾶς, — addition non dissimulée, puisqu'il vient de reproduire le texte sans ce mot, — afin de lui donner une portée plus universelle. Le mot décisif est πιστεύων, le nouveau régime est celui de la foi, et d'une foi qui confère à tous les mêmes droits au salut.

12) En affirmant qu'il n'y a pas de différence entre les Juifs et les Grecs ou les gentils, Paul combat la prétention des Juifs au privilège, quoique moins ouvertement que dans III, 29. Alors il disait que le même Dieu est le Dieu des gentils aussi bien que des Juifs; maintenant il affirme qu'ils ont le même Seigneur, c'est-à-dire Jésus-Christ; cf. v. 9 (*Lips.*, *Corn.*, *SH.*, *Lietz.*, *Jül.*, *Kühl*, *Zahn*, contre d'anciens auteurs cités par *Corn.* qui entendaient par Seigneur le Dieu créateur). Jésus est κύριος πάντων, comme Act. x, 36; les fidèles l'invoquent (I Cor. I, 2), comme les Israélites invoquent Dieu; c'est leur caractéristique, ils sont οἱ ἐπικαλουμένοι τὸ ὄνομα τοῦτο (Act. IX, 14. 21), et lui a des trésors à répandre sur eux; cf. Eph. III, 8 τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ.

13) Aussi Paul n'hésite-t-il pas à appliquer au culte du Christ ce que Joël avait dit du culte de Iahvé (Joël III, 5), en grec Κύριος sans article, qui devient le nom du Christ. Rien de plus fort pour prouver la divinité de Jésus, l'existence d'un culte nouveau, l'obligation des Juifs de se joindre aux gentils dans l'union d'une même foi et d'un même culte rendu au Seigneur. Si ce Seigneur n'était clairement celui de l'A. T., on pourrait même parler d'une religion absolument nouvelle. Mais c'est bien toujours le Seigneur, que Joël avait dit qu'on invoquerait dans les derniers jours, le Christ descendu du ciel, issu d'Israël selon la chair, et Θεὸς εὐλογητός (IX, 5).

14-21. LES JUIFS REFUSENT DE CROIRE A L'ÉVANGILE.

Nous commençons ici une nouvelle péricope (avec *Corn.*, *SH.*, *Lietz.*, *Kühl*, contre *Lips.*, *Jül.* qui rattachent les vv. 14 et 15 à ce qui précède), comme c'est souvent le cas avec οὖν (V, 1; VI, 1; XI, 1; XII, 1), parce qu'il est impossible de séparer l'idée de la prédication (14-15) de la résistance que les Juifs y ont opposée (16-21). Le lien entre 13 et 14 est beaucoup moins étroit; il y a seulement transition sur l'idée d'invocation. Les Juifs ont méconnu (ἀγνοοῦντες v. 3) la justice de Dieu, et cependant elle était à leur portée, n'exigeant que la foi (6-13); il faut maintenant prouver qu'ils auraient pu faire cet acte de foi, et que s'ils ne l'ont pas fait, c'est manifestement leur faute. La foi exige une prédication autorisée (14-15[a]), mais elle a eu lieu, comme le prouve le texte d'Isaïe (15[b]). Seulement tous n'ont pas obéi (16-17). Mais comme ils avaient entendu (18) et compris (19-20), c'est leur faute s'ils n'ont pas cru (21).

Pour cette partition, comme pour le sens général de la péricope, nous avons

tendu? et comment entendraient-ils, si personne ne prêche? [15] et comment prêcheraient-ils s'ils n'avaient été envoyés? selon qu'il est écrit : « Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent [tous les] biens! »

suivi Chrysostome (*SH.*, *Lietz.*). D'après Cornely, la première citation d'Isaïe (v. 15) est seulement la preuve scripturaire de la nécessité d'une prédication autorisée; les vv. 16 et 17 montrent que l'obéissance est libre, quoique exigée, et le refus d'obéir ne serait constaté qu'au v. 18.

14-15[a]) Gradation ascendante (κλῖμαξ), qui procède ici par interrogations. L'interrogation est une autre figure de rhétorique (avec des subjonctifs), plutôt qu'une objection. L'ensemble est clair : le point de départ est l'invocation, dont la nécessité pour le salut est constatée au v. précédent. Pour invoquer il faut croire, pour croire il faut avoir appris; on apprend par la prédication, et la prédication autorisée exige la mission de qui de droit; dans ces conditions, on a tort de ne pas croire. Mais il y a une difficulté sérieuse sur la seconde question. Corn. (avec *Lips.*, *Lietz.*) l'entend : *quomodo autem credent in eum, de quo non audierunt?* « Comment croire en celui dont on n'a pas entendu parler? » paraît tout à fait en situation dans la gradation, mais on ne peut citer aucun exemple dans la prose hellénistique où ἀκούειν τινός serait synonyme de ἀκούειν περί τινος, aussi toutes les anciennes versions ont traduit comme *Vg.*, dont tous les témoins sont unanimes : *aut quomodo credent ei, quem non audierunt?* Donc Paul se demande comment on peut croire au Christ sans l'avoir entendu (*SH.*, *Zahn*, *Kühl*). Et c'est précisément parce qu'il sait bien que très peu de personnes encore vivantes l'ont entendu, qu'il demande ultérieurement comment on a pu entendre sans quelqu'un pour prêcher. Il fallait pour cela des prédicateurs envoyés : ἀποσταλῶσιν est une allusion aux apôtres envoyés par le Christ. C'est donc bien à lui comme Révélateur que remonte notre foi dont il est d'ailleurs l'objet; c'est son témoignage qui nous sert de règle.

D'après l'explication que nous avons donnée, il n'y a rien à changer à la *Vg.* (contre *Corn.*), si ce n'est que *quomodo autem* serait plus littéral que *aut quomodo,* destiné à varier le style.

15[b]) Suit une citation d'Isaïe LII, 7, plutôt d'après l'hébreu que d'après les LXX, simple renvoi écourté à un passage bien connu : « Qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds du messager de bonne nouvelle qui proclame la paix, qui annonce la bonne nouvelle, qui proclame le salut! qui dit à Sion : Ton Roi règne. » Paul se contente de la bonne nouvelle, et met le messager au pluriel, parce qu'il pense aux apôtres. Mais dans quel but cette citation? Est-ce seulement pour prouver que le régime des messagers du salut était déjà prévu par l'A. T. (plus ou moins *Corn.*, *Zahn*, *Kühl*)? ou est-ce pour affirmer dans les termes du prophète Isaïe la réalisation du fait dont la convenance vient d'être établie (*SH.*, *Chrys.*)? La seconde opinion est préférée 1) parce que si Paul a mis le pluriel au lieu du singulier, c'est donc qu'il faisait allusion à ce qui s'était accompli, plutôt qu'au simple mode par message;

16 Mais tous n'ont pas obéi à l'évangile. Car Isaïe dit : « Seigneur, qui a cru à notre prédication ? » 17 la foi [dépend] donc de la prédication, et la prédication de la parole du Christ.

2) parce que sans cela le fait du message ne serait pas mentionné du tout, puisque le v. 16 parle déjà du refus de l'entendre; 3) parce que ce refus d'obéir à l'évangile, τῷ εὐαγγελίῳ, se rattache à εὐαγγελιζομένων. Le texte d'Isaïe avait trait au retour de la captivité, ou plutôt à l'arrivée de Dieu à Jérusalem (Is. XL, 9). Paul applique ce texte à la manifestation du Sauveur de la même façon que le Seigneur de Joël (v. 13) est le Christ.

Dans la Vg. *evangelizantium pacem* est à supprimer; c'est un complément d'après Isaïe qui ne se trouve pas dans les meilleurs mss. grecs.

16) L'affirmation de 16ª est tout à fait générale, mais, d'après l'ensemble, il s'agit des Juifs. Il en coûte tant à Paul de constater leur situation qu'au lieu de dire : « peu ont cru », il dit par une figure qui adoucit la triste vérité : « tous n'ont pas cru ».

Ce fait déplorable est confirmé par l'autorité d'Isaïe (LIII, 1), cité d'après le grec, qui a bien traduit, mais a ajouté κύριε. Le prophète, d'après Zahn parlerait comme représentant des Juifs qui ont méconnu le Messie et se repentent à la fin des temps. En réalité (*Duhm* etc.), il prend la parole comme organe d'une révélation inouïe; il pressent et annonce d'avance que le peuple méconnaîtra le serviteur souffrant de Iahvé. Paul pouvait donc très bien l'entendre d'une plainte sur l'incrédulité des Juifs relativement à son message. Dans Isaïe, שמועה, ἀκοή, peut signifier soit l'audition prophétique perçue par le prophète, soit sa prédication. Paul le prend dans ce second sens. La citation était très bien choisie pour prouver qu'un message envoyé par Dieu n'obtient pas toujours la foi, d'autant que ce message avait pour objet le serviteur de Dieu souffrant, objet de scandale pour les Juifs; cf. Jo. XII, 37.

Dans la Vg. lire *oboedierunt* avec WW. au lieu de *obediunt* (*Vg.-Clém.*), conformément au grec.

17) Plusieurs rattachent ce verset à ce qui a été dit plus haut (8-14), le mot d'ἀκοή servant seulement d'occasion pour revenir sur la théorie des rapports entre la foi et la parole (*Lietz.*, cf. *SH.*). Mais c'est surtout sur ἀκοή que Paul insiste, et ἄρα se rapporte au texte d'Isaïe. Isaïe, prophète, avait une mission, il a prêché, on eût dû le croire. On peut donc conclure de son texte la *confirmation* de ce qui a été dit plus haut sur la chaîne des actes qui conduisent à la foi : la foi dépend de la prédication, la prédication de la mission, et, en fait, la mission dont il s'agit vient du Christ. Le mot ῥῆμα a été choisi probablement à cause de l'allusion du v. 8 à la parole rapprochée. Plusieurs (*Corn.*, *Lietz.*, *Jül.*) l'entendent d'un mandat, d'une commission, d'un ordre donné par le Christ, comme Lc. v, 5. Je crois plutôt que c'est la parole révélée par le Christ (cf. v. 14). La parole « au sujet du Christ » serait en dehors du contexte.

18 Mais je dis : Est-ce qu'ils n'ont pas entendu? Bien plutôt : « Leur voix s'est répandue sur toute la terre, et leurs paroles aux extrémités du monde habité. »
19 Mais je dis : Est-ce qu'Israël n'a pas compris? Le premier Moïse dit : « Je vous rendrai jaloux d'une nation qui n'en est pas une,

18-21. Le fait de l'incrédulité constaté, elle devient coupable, d'après la plainte d'Isaïe, si la prédication a été entendue, si elle apparaissait comme venant de Dieu. Or ces deux conditions ont été réalisées pour Israël.

Le premier point est constaté au v. 18, le second de 19 à 21.

18) Le début n'est pas une objection, mais bien plutôt Paul prévient l'objection. Diront-ils qu'ils n'ont pas entendu? Allons donc! μενοῦνγε, *immo vero*, cette fois très sérieusement; cf. sur IX, 20. La preuve est faite dans des termes empruntés au Ps. XVIII (XIX), 5, d'après le grec qui rend bien l'hébreu. Ces termes signifient que les cieux annoncent partout la gloire de Dieu. Paul le sait sans doute et ne cite pas l'Écriture comme autorité, ni pour le sens littéral, ni dans un sens prophétique typique (*Corn.*, *Zahn*) précis. Il a dû y voir cependant je ne sais quel pressentiment. Cette belle phrase, dont l'expression métaphorique — les paroles des éléments inanimés! — doit s'entendre proprement à propos de prédicateurs, les montrait faisant rayonner la gloire de Dieu jusqu'aux extrémités du monde. L'emprunt d'une phrase toute faite et la transposition du sens primitif suggèrent de ne pas prendre les choses trop à la lettre quant à l'étendue de la prédication. Le christianisme était en train de se répandre partout dans le bassin de la Méditerranée, les Juifs ne pouvaient décemment affecter l'ignorance.

19-21. D'après de nombreux auteurs anciens (encore *Godet*), Paul reprocherait aux Juifs de n'avoir pas compris la vocation des gentils, clairement indiquée par l'Écriture. Cornely rejette avec raison cette opinion. Paul reproche aux Juifs de n'avoir pas cru à la prédication, qu'ils ont certainement comprise. Pourquoi devaient-ils comprendre? D'après Cornely, parce que l'Écriture a *prédit* que les gentils comprendraient, donc à plus forte raison les Juifs. C'est insister sur le caractère de prédiction des textes relatifs à la vocation des gentils. Or il est très difficile de voir dans Is. LXV, 1 une prophétie de la vocation des gentils au sens littéral.

L'argument de Paul est donc plutôt parallèle à celui du v. 18. Israël a compris, puisque les gentils ont compris; ce qui est prouvé par des textes entendus de la situation actuelle (vv. 19. 20). — Un autre texte prouve de la même façon l'obstination coupable d'Israël (v. 21). Citer l'origine des textes n'équivaut pas à dire qu'ils étaient des prophéties directes.

19) ἀλλά, coordonné à ἀλλά v. 18, réfute d'avance une autre objection que les Juifs pourraient hasarder. Cette fois Israël est nommé; mais cela ne prouve pas qu'auparavant il n'était pas en scène. Il s'agissait bien de lui; si son nom paraît enfin, c'est que son attitude contraste avec celle des autres, sur un point où sa supériorité paraissait bien marquée. Dépositaire des desseins de Dieu, comment n'en aurait-il pas compris l'accomplissement?

j'exciterai votre dépit contre une nation dépourvue de sens. » 20 Et Isaïe dit hardiment : « J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas; je me suis fait voir à ceux qui ne m'interrogeaient pas. »

— οὐκ ἔγνω n'a pas de régime exprimé parce qu'on peut le sous-entendre sans obscurité : il s'agit de comprendre ce qu'on avait entendu, c'est-à-dire l'évangile. Nous avons ici la preuve que ἀγνοοῦντες du v. 3 s'entendait d'une ignorance coupable. On peut méconnaître par obstination ce qu'on comprend assez. — πρῶτος est rattaché à ce qui précède par Zahn (après *Bentley*, *Wettstein*) : « Est-ce qu'Israël n'a pas connu le premier? » Mais cette pensée est hors de saison. Il s'agit de convaincre Israël de méconnaissance coupable. Pour cela Paul cite *d'abord* Moïse. πρῶτος n'indique pas la dignité de Moïse, mais que déjà le législateur était obligé de menacer les Juifs qui s'obstinaient à ne pas comprendre.

Le texte est le grec de Dt. XXXII, 21, bien traduit de l'hébreu; Paul a seulement mis deux fois ὑμᾶς au lieu de αὐτούς, les griefs de Dieu contre son peuple lui vont ainsi plus directement. Dans le cantique de Moïse, Dieu est jaloux des hommages que les Israélites rendent à des idoles qui sont des non-dieux; pour les punir il les rendra jaloux d'un non-peuple, d'un peuple inférieur à Israël en valeur religieuse et morale. Comment s'y prendra-t-il pour exciter cette jalousie? Le texte ne le dit pas. Mais on peut déjà juger par la comparaison que ce n'est pas l'intelligence religieuse qui manque à Israël, et n'est-il pas le premier à la revendiquer? A la lumière de la conversion des gentils, chacun comprend que les paroles de Moïse expriment bien la situation.

Dans la Vg., *in iram vos mittam* a le sens de *in iram vos inducam* (*Orig.-int.*), de *irritabo vos* (*Aug.*), *exacerbabo vos* (*Hil.* apud *WW.*).

20) Probablement, dans la pensée de Paul, Isaïe a éclairci ce qu'il y avait d'obscur dans la menace de Moïse. C'est pourquoi il se sert de l'expression ἀποτολμᾷ : « Isaïe ose dire » cette chose étonnante, et souverainement odieuse aux Juifs, que leur Dieu a été trouvé par d'autres ou plutôt s'est manifesté lui-même à ceux qui ne le cherchaient pas. Voilà bien de quoi exciter leur jalousie, en même temps les convaincre de mauvaise volonté, puisque ces autres ont reconnu la manifestation de Dieu alors qu'ils ne le connaissaient pas auparavant. Je joins donc le témoignage d'Isaïe assez étroitement à celui de Moïse. Si l'on en fait deux arguments complètement distincts, il faudra dire avec Jülicher que, d'après Isaïe, la bonne volonté antécédente elle-même n'est pas nécessaire; ce qui nous reporterait au sujet du ch. IX. Mais en liant les deux arguments il n'est pas moins clair que Paul a en vue d'autres que les Juifs, comme l'exige absolument l'opposition du v. 21. Isaïe parlait-il donc des gentils? Cornely croit nécessaire de l'affirmer, alors que précédemment (X, 6-8. 18) il admettait l'usage accommodatice de l'A. T.

Le texte est Is. LXV, 1, d'après le grec : ἐμφανὴς ἐγενήθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶ-

21 Mais à Israël il dit : « Tout le jour j'ai étendu les mains vers un peuple incroyant et rebelle. »

σιν, εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν. L'hébreu a le même ordre : « J'étais prêt à répondre à qui ne « me consultait » pas, je me laissais trouver par qui ne me cherchait pas » (Trad. *Condamin*), indiquant que Dieu s'offrait et se montrait, étendait les mains chaque jour etc. de sorte qu'il est impossible de douter que les deux premiers versets visent les mêmes personnes, qui sont les Juifs comme Paul le dit expressément du v. 2 (v. 21). S. Thomas l'a reconnu du v. 1 : *Hactenus vos Iudaei non quaerebatis a me, sed ab idolis. Ex quo quaeritis respondebo. Mystice de conversione gentium,* Rom. x, 20 (Commentaire d'Isaïe); cf. Condamin, Toussaint.

Si Paul a interverti les deux membres de phrase, c'est sans doute dans un intérêt littéraire logique : qui a apparu n'a pas besoin d'être trouvé, tandis que qui est trouvé peut être plus ou moins manifesté; de même on cherche avant d'interroger. Dans l'ordre de Paul il y a une gradation satisfaisante.

Mais comment a-t-il appliqué aux gentils ce qu'Isaïe avait dit des Juifs? Cela serait choquant s'il prêtait à Isaïe une vraie prophétie sur la conversion des gentils, mais il lui emprunte seulement des termes qui, dans la traduction grecque reconnue authentique alors par les Juifs, caractérisaient très bien leur situation. Au lieu de marquer une bonne disposition de Dieu, comme l'hébreu, le grec marque que Dieu a déjà été trouvé. Par qui? par un ἔθνος, tandis qu'au v. 3 il appelle en vain le λαός qui est son peuple. Donc Dieu se trouvait par rapport à une certaine nation et par rapport à son peuple dans une situation qui devait couvrir de confusion et remplir de jalousie ce même peuple. Le peuple était donc gravement coupable, lui qui était beaucoup mieux à même de comprendre. Encore faut-il noter que les termes d'Isaïe ne peuvent s'appliquer simplement aux Juifs, mais à des Juifs qui ont apostasié; M. Duhm dit : les schismatiques de Samarie. Ils sont donc devenus étrangers à Israël véritable, et dans un état religieux analogue à celui des gentils. Si bien que la difficulté n'est pas tant que Paul ait appliqué Is. LXV, 1 aux gentils; c'est plutôt qu'il ait séparé si nettement les deux versets d'Isaïe. Isaïe parlait d'un Israël qui n'était plus Israël. Paul a fait un choix en appliquant le v. 3 aux gentils, le second à Israël.

WW. ont supprimé *a* après *inventus sum;* il est inutile pour le sens.

21) Le coup est direct Si une nation qui ne connaissait pas Dieu l'a reconnu à ses manifestations, Israël eût dû le connaître (vv. 19. 20). Pourquoi ne l'a-t-il pas reconnu? parce qu'il est incrédule et qu'il résiste aux offres de Dieu. Ce qui se passait au temps d'Isaïe nous donne la clef de la situation.

Ainsi, de la part de Dieu, les invitations les plus tendres; le refus vient d'Israël. Paul ne rétracte pas ce qu'il a dit au ch. IX des desseins de Dieu. Il envisage ici le problème sous l'aspect de la responsabilité encourue par des volontés humaines sourdes à l'appel de Dieu.

Selon nous, tous les emprunts faits à l'Écriture dans ce chapitre l'ont été dans le même esprit, sauf celui du v. 5 qui a toute sa valeur littérale.

Dans les autres cas, les paroles de l'A. T. expriment les desseins de Dieu dans le Nouveau. Très évidemment dans trois cas où l'Écriture ancienne n'est pas nommée (vv. 6-8. 13. 18), il n'y a pas d'argumentation proprement dite. Faut-il en juger autrement quand l'Écriture est nommée (vv. 11. 15) ou sans indication de l'auteur sacré, ou en nommant Moïse (v. 19) ou Isaïe (vv. 16. 20. 21)? Cornely qui admet une simple accommodation dans le premier cas, prétend maintenant que Paul a entendu se servir dans les autres cas d'une prophétie littérale. Cette différence de traitement méconnaît les usages de l'exégèse juive. Il ne faut, ni voir dans ces derniers cas une prophétie directe, ni prétendre que dans les premiers cas Paul emploie des termes de l'Écriture simplement parce qu'ils rendent sa pensée d'une façon expressive et qu'ils frappent davantage étant connus. Bien plutôt, l'Écriture étant supposée connue, elle est citée implicitement mais très volontairement, sans aucune indication, selon la manière très courante des docteurs d'Israël, aussi bien que quand elle est alléguée avec le nom de l'auteur. Mais d'autre part, même quand les auteurs sacrés sont cités, c'est moins une exégèse du sens propre et historique de leur oracle qu'un appel à l'autorité de la parole de Dieu qui domine tous les temps. Ce qui a été dit autrefois trouve dans l'Évangile une véritable réalisation, parce que les anciennes paroles comme les anciens faits étaient des figures dont le Christ donnait le sens. Il n'y a pas pure accommodation, ni prophétie exclusivement propre à l'Évangile, mais emploi d'une parole ancienne applicable au temps présent d'après la portée qu'il avait plu à Dieu de lui donner, sans même que l'objet direct de cette parole soit le type précis de l'objet qu'elle atteint; par exemple les cieux ne sont pas le type des Apôtres. Paul admet que l'Écriture était figurative et l'allègue dans ce sens. On peut donc qualifier cette manière de citer : accommodation figurative. Elle n'exclut naturellement pas dans d'autres textes une argumentation plus stricte.

Dans la Vg. *ad* rend assez bien πρός. *Adversus* (*Érasme*) serait trop caractérisé. La nuance exacte serait *quoad. Non credentem* pour ἀπειθοῦντα serait à remplacer par *inobedientem*. Le sens de ἀπειθέω est désobéir : Moulton et Milligan donnent de nombreux exemples d'après les papyrus et les inscriptions. Aucun texte ne l'entend comme l'antithèse de πιστεύω.

CHAPITRE XI

[1] Je dis donc : Est-ce que Dieu a rejeté son peuple ? Non certes :

La réprobation d'Israel, partielle et temporelle, sera suivie de la conversion du peuple. — Le chap. xi nous fait assister à une touchante péripétie. Jusqu'à présent l'Apôtre, tout entier à son dessein d'établir le principe fondamental de la justice de la foi, n'avait guère rencontré les Juifs incrédules que comme des adversaires. Il avait, en termes pathétiques, protesté de son affection pour eux, mais il leur avait montré nettement le résultat de leur doctrine, la réprobation. Réprobation dont les chrétiens ne devaient pas s'étonner, comme si les desseins de Dieu avaient été par là déjoués, puisqu'elle rentrait dans le plan divin, d'après une méthode dont les bénéficiaires seuls étaient changés (ch. ix), et dont ils ne devaient pas se scandaliser non plus, comme si Dieu en cela était injuste, puisque les Juifs avaient péché par leur faute en résistant à celui qui ne cessait de leur tendre les bras (ch. x).

A ce point Paul se demande si c'est bien là de la part de Dieu réprouver son peuple, et si le geste paternel qui l'appelle tout entier sera toujours frustré? Et alors il découvre à la fois et les intentions secrètes de Dieu et les espérances de son propre cœur demeuré si fidèlement attaché à cet Israël qui ne veut pas le comprendre et qui l'abhorre. Or Dieu n'a pas rejeté tout son peuple, puisqu'un bon nombre s'est converti (xi, 2-7), et, si les autres ont été endurcis (8-10), cet endurcissement n'est pas plus définitif que les châtiments qui autrefois avaient frappé Israël. Son obstination à repousser l'Évangile permet

1-10. La réprobation des Juifs n'est pas totale.

1) Plus haut (ix, 27-29), Paul avait insinué qu'Israël n'était pas réprouvé tout entier, mais cette pensée n'était qu'un éclair fugitif. Après avoir traité du droit absolu de Dieu (ix, 6-29), il avait tenu à montrer la responsabilité d'Israël. C'était une triste page (ix, 30-x, 21). Par opposition aux gentils, l'attitude d'Israël était telle qu'on eût pu le croire réprouvé tout entier. C'est ce qui justifie la particule οὖν, cf. xi, 11 : je le demande *donc*. Les termes de

et en effet je suis moi-même Israélite, de la race d'Abraham, de la

aux gentils d'y entrer. Après les gentils, Israël aura son tour (XI, 25-29). Il fallait qu'il désobéît pour être lui aussi l'objet de la miséricorde, qui est le dernier mot de la richesse et de la sagesse de Dieu (XI, 30-32).

On dirait que Paul a hésité à révéler ce mystère. Du moins tenait-il à y préparer les gentils. Bénéficiant d'une grâce vraiment gratuite, ils étaient peut-être peu enclins à comprendre que les Juifs y fussent admis après l'avoir refusée. Aussi Paul les dispose en leur montrant que s'ils ont profité de la réprobation des Juifs, ils auront encore bien plus à gagner à leur conversion (x, 11-15). Attaquant plus ouvertement ce penchant à l'égoïsme qui paraît moins odieux aux groupes parce que chaque particulier peut s'en excuser pour son compte, il rappelle aux gentils l'avantage que donne aux Juifs l'antique promesse faite aux patriarches (XI, 16-24). Chute des Juifs dans l'intérêt des gentils, conversion des gentils qui excitera l'émulation des Juifs, Dieu n'a-t-il pas tout ordonné pour que les fidèles s'aiment entre eux, sans distinction de Juifs et de gentils, et ne voudront-ils pas imiter l'Apôtre qui pense à convertir les Juifs, même quand il travaille pour les gentils?

Un hommage rendu à la bonté et à la sagesse de Dieu termine ce chapitre et toute la partie dogmatique (33-36).

cette question sont empruntés au Ps. XCIII (XCIV), 14 ὅτι οὐκ ἀπώσεται Κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ (cf. I Regn. XII, 22), ce qui faisait déjà prévoir une réponse négative, car Paul ne pouvait s'inscrire en faux contre la promesse du livre inspiré, et en effet il s'écrie : μὴ γένοιτο! avant de répondre négativement (v. 2) par les propres paroles du psaume mises au passé. Entre les deux une sorte de protestation personnelle : « Comment Dieu aurait-il réprouvé tout son peuple? Je prétends bien en faire partie!... » Paul a conscience de son élection comme chrétien et même de sa mission comme Apôtre. Son exemple à lui seul prouve que Dieu ne s'est pas détourné de tout Israël. S'il s'adressait à des Judéo-chrétiens, il devrait dire : vous-mêmes en êtes la preuve! plutôt que se mettre en scène (*Jülicher*). Il s'adresse donc à des chrétiens convertis de la gentilité. Lipsius entend : je ne puis avoir une pareille idée, moi qui suis Israélite! De cette sorte Paul s'excuserait auprès de Judéo-chrétiens. Mais ce serait la réponse à la question : « pensez-vous donc que Dieu a réprouvé son peuple? » tandis que la question est : « Dieu a-t-il donc réprouvé son peuple? » Réponse : « non, puisque j'en suis par ma naissance », ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ selon la chair, et cependant τέκνον (IX, 7). Paul savait aussi qu'il était de la tribu de Benjamin (Phil. III, 5); ce qu'on pouvait estimer par l'appartenance à une famille-clan, à supposer qu'on ne fût pas à même de dresser un arbre généalogique complet.

WW. effacent *de* avant *tribu*.

tribu de Benjamin. [2] Dieu n'a pas rejeté son peuple, qu'il a discerné d'avance. Ou ne savez-vous pas ce que dit l'Écriture dans [l'histoire d']Élie, comment il se plaint à Dieu d'Israël : [3] « Seigneur, ils ont tué tes prophètes, ils ont rasé tes autels, et je suis resté moi

2) Après le cri de sa conscience, preuve de fait que Dieu n'a pas répudié tout Israël, Paul donne une raison de fond : « non, Dieu n'a pas rejeté entièrement et définitivement le peuple qu'il a choisi ». Il y a là une sorte d'impossibilité morale dont il donnera plus loin la raison (v. 29) : Dieu ne change pas ainsi ses desseins. Cornely rejette à bon droit deux spécialisations : d'après les Grecs, Dieu n'a pas rejeté ceux du peuple qu'il a prévu lui devoir être fidèles; d'après Augustin, il n'a pas rejeté l'Israël fidèle qu'il avait prédestiné. En effet il ne s'agit pas ici d'une certaine catégorie d'Israélites, mais de l'ensemble du peuple d'Israël. Cornely lui-même est obligé de reconnaître que ὃν προέγνω comprend ici un acte de volonté, d'approbation; il l'explique de deux façons : *Israelem, quem velut suum populum ab aeterno cognovit et agnovit,* ce qui est tout à fait insuffisant, et : *quem solum ex omnibus populis terrae sibi in peculium elegit,* ce qui est bien le cas, mais reconnaît à προέγνω sinon le sens de prédestiner à la vie éternelle, du moins le sens de voir avec faveur et même de choisir pour un rôle donné : ici « pour être son peuple ».

Le fait d'Élie n'est point une nouvelle preuve que Dieu n'a pas actuellement réprouvé son peuple, mais un exemple tiré de l'histoire pour faire comprendre les desseins de Dieu dans le présent. ἐν Ἡλείᾳ, cf. ἐν τῷ Ὡσηέ (IX, 25), comme s'il y avait un livre de l'Écriture intitulé Élie, ou plutôt allusion à une section de l'Écriture où Élie est le principal acteur : en effet Élie est sujet de ἐντυγχάνει. Sur ces sections, cf. Mc. XII, 26; Lc. XX, 37 ἐπὶ τῆς βάτου. — ἐντυγχάνειν τινί, « traiter une question avec quelqu'un », ordinairement pour intervenir en faveur d'une autre personne, ὑπέρ τινος, « intercéder », mais aussi pour se plaindre, κατά τινος, cf. I Macch. VIII, 32; X, 61. 63; XI, 25; *Pap. Amherst* II, **134**, 10 (*Lietz.*).

Il y a donc incontestablement dans la pensée de Paul un renvoi à l'histoire d'Élie. Mais Cornely reconnaît que Paul n'argumente pas purement et simplement du sens littéral du texte des Rois; il interprète la situation. Dans les Rois, Élie, jusqu'alors intrépide, éprouve une sorte de découragement. Plutôt mourir dès à présent que d'être exposé à tomber entre les mains de Jézabel! Si donc il se plaint à Dieu d'Israël, ce n'est point qu'il demande vengeance dans un accès de fureur (*Jülicher*), c'est pour justifier le zèle qui lui a valu la haine des Israélites et excuser son propre découragement; les autres prophètes ont été tués, il reste seul, on veut le mettre à mort, la situation est désespérée. Le prophète n'accuse pas Iahvé, mais il constate qu'il n'a rien fait pour sa propre cause. Dans la pensée de Paul, cela équivaut à se demander si Dieu n'a pas réprouvé son peuple?

Dans Vg. *aut* serait plus littéral que *an*.

3) D'après III Regn. XIX, 10 : τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν καὶ τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ, καὶ ὑπολέλειμμαι ἐγὼ μονώτατος, καὶ ζητοῦσί μου τὴν ψυχὴν λαβεῖν

seul, et ils en veulent à ma vie. » [4] Mais que lui répond la parole divine? « Je me suis réservé sept mille hommes, qui n'ont pas fléchi

αὐτήν, cf. v. 14. Paul a donc cité largement et probablement de mémoire; sans parler des petits mots omis qui n'ajoutaient rien au sens, et de κύριε, ajouté pour la clarté, on a noté l'interversion de la destruction des autels et du meurtre des prophètes. Dans les Rois l'ordre est plus naturel : les prophètes ont été mis à mort, sauf Élie resté seul. Paul aurait interverti, dit-on, pour indiquer qu'Élie se plaint d'être resté seul *fidèle*, et non point seul *prophète*. Ce serait une subtilité, car Élie, se disant seul prophète, voulait dire le seul fidèle capable d'agir pour Dieu. Peut-être Paul a-t-il plutôt suivi simplement un *crescendo* religieux : la destruction des autels allait plus directement contre Dieu et dans ce sens était plus grave que le meurtre des prophètes.

4) ὁ χρηματισμός signifie l'oracle. Le mot avait souvent le sens de réponse, parce que généralement les oracles répondaient à des questions posées. Dans notre cas Élie n'a pas interrogé, il a plutôt répondu à Dieu. Mais en réalité il y avait bien une question dans sa pensée; au fond de son âme il sollicitait Dieu d'intervenir, et c'est à cela que Dieu répond. C'est sur le sens de cette réponse que Paul s'est écarté du texte des Rois. Dans les Rois, Dieu annonce qu'il va châtier les infidèles, mais il épargnera sept mille hommes, à savoir ceux qui n'ont pas courbé le genou devant Baal. Ce que Paul transcrit κατέλιπον ἐμαυτῷ, « je me suis laissé », doit être traduit simplement « je laisserai », καταλείψω (avec Lagarde; dans Swete : καταλείψεις, supposant une fausse lecture de והשארתי dont la dernière lettre n'était sans doute pas écrite). Il importe peu à Paul que ces sept mille hommes aient échappé aux massacres d'Hazaël et de Jéhu. Ce qui le frappe, c'est qu'il y avait donc sept mille hommes qui étaient demeurés fidèles. Israël n'était donc pas réprouvé tout entier. Et cette fidélité était due elle-même à la grâce de Dieu : c'est lui-même qui s'est conservé ce reste. Nouvelle preuve qu'il ne se désintéressait pas alors d'Israël. Le P. Cornely tient à noter que l'Apôtre ne cite pas précisément l'Écriture, quoiqu'il se serve de mots semblables, et qu'il en tire seulement une conséquence dont il fait une parole de Dieu. Cette formule lui paraît nécessaire pour qu'on ne reproche pas à Paul de donner à l'Écriture un sens qui n'est pas le sien. Mais Paul se croyait-il astreint à ne tirer de l'Écriture que son sens historique littéral? Ce n'était pas l'opinion des rabbins de son temps; cf. sur x, 21.

D'ailleurs ses expressions sont claires. Il demande : « que dit l'oracle? » en d'autres termes : quelle est la solution de Dieu dans l'Écriture? Et il répond par des termes aussi semblables au texte sacré que dans ses citations les plus caractérisées. Il a mis le passé κατέλιπον au lieu du futur, s'autorisant peut-être du parfait hébreu sans tenir compte du waw consécutif, et ajouté ἐμαυτῷ pour la clarté de sa pensée. Il fallait dans le même dessein changer πάντα τὰ γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ en οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ. Le changement de τῷ βάαλ en τῇ βάαλ, le masc. en fém., a été expliqué par Dillmann. Baal était incontestablement du masc., mais dans la lecture il arrivait de le remplacer

le genou devant Baal. » [5] C'est donc de la même façon que maintenant aussi il s'est trouvé un reste par élection de grâce. [6] Or, si c'est par grâce, ce n'est plus à cause des œuvres, autrement la grâce ne serait plus grâce.

par *bocheth*, « honte », αἰσχύνη (I Regn. XVIII, 25), d'où la lecture hybride ἡ βάαλ : II Regn. XXI, 3 ; Jer. II, 8 etc.

Peut-être le ms. des LXX dont se servait Paul avait-il déjà τῇ βάαλ.

La promesse d'épargner 7.000 fidèles supposait, selon le texte même, cette fidélité. D'après le principe théologique qu'il avait fondé sur l'A. T. lui-même (IX, 6 ss.), la fidélité supposait le choix de Dieu. Si donc il y avait 7.000 fidèles au temps d'Élie, c'est que Dieu se les était réservés. C'était déjà, comme plus tard au temps d'Isaïe (IX, 29 ἐγκατέλιπεν), le germe du salut, la preuve que l'élection d'Israël n'était pas révoquée. C'était le sens de la situation, le secret de l'action divine, le sens profond du texte, qui dans son sens normal n'indiquait que la manifestation extérieure, le salut temporel des croyants au temps de Jéhu.

WW. lisent *genu Baal*, plus littéral que *genua ante Baal*.

5) Ce qui était consolant au temps d'Élie, ce n'était pas tant le chiffre de 7.000 hommes, relativement élevé, que la permanence des desseins de Dieu sur Israël. C'est aussi la leçon que Paul dégage pour le temps présent. Il eût pu citer les 7.000 parmi les exemples du libre choix de Dieu (IX, 6-13); ici même il n'insiste pas, l'idée lui paraissant suffisamment mise en relief par κατέλιπον ἐμαυτῷ, de sorte que c'est plutôt à ceux qui ont cru au christianisme qu'il applique directement le terme de λίμμα (Soden λεῖμμα, orthographe plus correcte) κατ' ἐκλογὴν χάριτος. Aussi bien la liberté du choix divin a été suffisamment prouvée; le thème actuel exige que ce libre choix d'un reste soit le gage d'une restauration, comme au temps d'Élie et surtout d'Isaïe qui avait développé le sens du « reste » dont son fils *Chear-iachoub* était le symbole (Is. VII, 3 et X, 22; cf. Rom. IX, 27, ὑπόλειμμα). Cependant Paul ne perd jamais de vue les prétentions des Juifs ni son thème principal, et à ἐκλογήν il ajoute χάριτος pour bien rappeler que cette élection est l'œuvre de la grâce, est purement gratuite.

Effacer *salvae* dans la *Vg.* avec WW., conformément au texte grec. Mais après cela *fuerunt* serait plus naturel que *factae sunt* (*Vg.*).

6) L'historien peut regretter que Paul n'ait pas donné ici quelque appréciation sur le nombre des Juifs convertis. Il eût pu dire par exemple : or nous sommes beaucoup plus de 7.000 etc. Mais toute sa confiance est dans le dessein de Dieu, gage de restauration plus assuré que le nombre, et dans sa grâce, seul principe de la vocation. Aussi ne manque-t-il pas l'occasion, ayant prononcé le mot de grâce (au v. précédent), d'en conclure à l'exclusion des œuvres.

Le principe qu'il pose est absolu. La grâce et les œuvres sont deux titres opposés : ce qu'on donne par faveur, on ne le solde pas comme dû à des œuvres, autrement on ne ferait plus une faveur. Le principe s'applique à l'ap-

[7] Quoi donc? ce que cherche Israël, il ne l'a pas obtenu, tandis que ceux qui ont été choisis l'ont obtenu. Quant aux autres, ils ont

pel à la grâce, de l'aveu des catholiques et des protestants. Le Concile de Trente en a conclu fort justement : *nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, neque fidem neque opera, ipsam iustificationis gratiam promereri* (*Sess.* VI, *De iustit.* 8). De plus les protestants en déduisent (contre les catholiques) que les bonnes œuvres ne méritent pas la vie éternelle qui est une grâce (VI, 23). On peut répondre qu'ici Paul parle uniquement de l'appel au christianisme, comme cela résulte évidemment du contexte, mais la réponse serait insuffisante, puisque le principe est absolu. La vraie solution est qu'il parle de l'appel de Dieu.

Qu'il s'agisse de l'appel à la grâce ou de cet appel à la gloire qui est la prédestination, il est purement gratuit, et si les œuvres étaient envisagées, il ne serait plus purement gratuit. Le principe a donc toute son extension et la vie éternelle est une grâce en Jésus-Christ (VI, 23). Mais quand on agit en Jésus-Christ, on a déjà la vie, le principe de la vie éternelle, et les œuvres opérées en lui ne sont nullement des œuvres qu'on puisse mettre en opposition avec la grâce. La vie en Jésus-Christ est aussi opposée aux œuvres juives que l'esprit et la chair (ch. VIII). On ne peut donc rien conclure de notre texte contre le mérite des œuvres de la grâce. — Les mss. grecs, y compris B, sauf une dizaine dans Soden, ajoutent : εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστίν χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἔστιν ἔργον (B χάρις). Ce n'est qu'un développement antithétique qui n'ajoute absolument rien à la pensée, tandis que dans un cas analogue (IV, 4. 5) la pensée progresse par l'antithèse; on estimerait volontiers que c'est une addition due à un esprit désireux de mettre les points sur les ι aux dépens de la concision et de l'élégance.

La *Vg.* omet cette addition avec *anc.-lat. arm. bo. sa.* WW. ont effacé *iam* (primo loco, avant *non ex operibus*). Mais ce mot (au sens logique et non chronologique) est aussi nécessaire avec *non* pour rendre οὐκέτι la première fois que la seconde.

7) Conclusion de ce qui précède (XI, 1-6). Tandis qu'auparavant Paul parlait simplement de l'échec d'Israël (IX, 31 et X, 3), maintenant il distingue.

Israël comme tel, c'est-à-dire la masse de la nation, n'a pas atteint ce qu'il cherche, mais une partie d'Israël a atteint le but, à savoir ceux qui ont été choisis par Dieu. — ἐπιζητεῖ est au présent, parce qu'Israël cherche encore, mais ἐπέτυχεν est au passé, parce que le but est déjà manqué, la masse de la nation est dans une situation fausse. ἐκλογή pour οἱ ἐκλεκτοί, « ceux qui ont été choisis », évidemment par Dieu. Les autres ont été « endurcis ». Nous croyons ce sens préférable à celui d' « aveugler ». La racine πωρ... diffère en soi de la racine πηρ... Zahn a mis les faits dans une bonne lumière (*Excursus* III, p. 618 ss.). πωροῦν indique la formation d'une callosité, et tandis que σκληρύνειν marque plus précisément la dureté anormale des tissus, πωροῦν indique plutôt l'insensibilité qui en résulte pour l'organe. L'Ancien ni le N. T. n'ont jamais πηροῦν qui marque, soit le défaut d'un membre, soit plus ordinairement « rendre aveugle ». Au sens physique la signification des verbes et de leurs dérivés est

été endurcis, [8] selon qu'il est écrit : « Dieu leur a donné un esprit de torpeur, des yeux pour ne point voir et des oreilles pour ne pas

donc parfaitement distincte. Mais au sens métaphorique, ou appliqués aux dispositions de l'âme, les deux mots indiquaient une certaine insensibilité; on pouvait d'autant plus les prendre l'un pour l'autre qu'ils se ressemblaient. Néanmoins la *Vg.* a conservé le sens d'endurcissement dans deux cas (Jo. XII, 40 et II Cor. III, 14); dans les autres cas (Mc. III, 5; VI, 52; Rom. XI, 7; Eph. IV, 18; Job XVII, 7) il faut simplement reconnaître que la traduction est moins littérale et moins satisfaisante. M. Armitage Robinson (*The Journal of theological Studies,* 1902, p. 81-93) a bien prouvé la confusion chez les traducteurs, mais non chez les écrivains grecs. Ici le verbe est au pluriel et au passif, ἐπωρώθησαν, ce qui indique déjà la causalité divine; d'ailleurs la suite ne laisse aucun doute. C'est l'application expresse à Israël de la doctrine du ch. IX dans ce qu'elle a de pénible, tandis que le ch. IX lui-même se terminait plutôt sur l'idée consolante du reste préservé. Au ch. X, Paul avait surtout mis en relief l'erreur et l'obstination d'Israël.

Sans doute le début du ch. XI a pour but de montrer qu'Israël n'est pas perdu tout entier, non pas de chercher la raison divine de ses égarements, mais Paul profite de l'occasion pour donner le dernier trait à sa doctrine, qu'il appuie sur l'Ancien Testament.

Dans la Vg. *quaerebat* devrait être *quaerit,* au présent comme en grec. Si ce que nous avons dit du sens de πωροῦν est exact, *obtusi* (cf. II Cor. III, 14) conviendrait mieux que *excaecati.*

8) La métaphore de la callosité qui rend insensible est expliquée par un texte; l'explication s'applique plutôt au sens général qu'aux mots, puisque les textes avaient déjà leur physionomie; on n'en conclura donc rien pour le sens spécial de πωροῦν. Dieu a donné à l'esprit des Juifs une sorte de torpeur, et de plus des yeux incapables de voir, des oreilles incapables d'entendre. Jésus a paru au milieu d'eux, leur a parlé, ses disciples continuent sa prédication : les Juifs n'ont rien vu, rien entendu, rien compris. — κατάνυξις dans les LXX (Is. XXIX, 10 et Ps. LIX [LX], 5) signifie engourdissement, torpeur. C'est donc aussi le sens de Paul. C'est une autre question secondaire de savoir si ce sens peut dériver directement du verbe κατανύσσειν, « piquer, transpercer », au passif « être endolori, en proie à une douleur qui stupéfie » (Dan. X, 15), ou si le sens d'engourdissement, sommeil profond, ne s'est pas imposé pour κατάνυξις par suite d'une fausse étymologie de νυστάζειν, « somnoler », comme pensent SH. et Zahn avec raison. — ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν ne signifie pas que Dieu leur a donné des yeux afin qu'ils ne voient pas : il a gouverné des yeux, destinés à voir, de façon qu'ils ne voient pas. De même pour les oreilles.

Cette doctrine est tirée de l'Écriture (καθάπερ [*Soden* καθώς] γέγραπται), les textes cités étant une indication de la manière dont Dieu agit et par là même une prédiction de ce que se passe au temps présent. Paul qui citera David au v. 9 n'indique pas ici à quel livre il a emprunté. Ce n'est pas pour se donner plus de liberté dans la reproduction du texte, car il en use assez libre-

entendre, jusqu'à ce jour. » [9] Et David dit : « Que leur table leur soit un piège, et un lacet, et une cause de chute et de juste repré-

ment, même quand il cite l'auteur, mais sans doute avait-il conscience qu'il empruntait à plusieurs endroits très différents qu'il eût été compliqué de nommer. Le πνεῦμα κατανύξεως vient d'Is. XXIX, 10 : ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς Κύριος πνεύματι κατανύξεως, où Dieu frappe aussi le peuple de cécité intellectuelle, καὶ καμμύσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν. Le même Isaïe avait montré Israël écoutant sans comprendre, regardant sans voir : Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε (Is. VI, 9). Mais les termes de Paul se rapprochent davantage, surtout par les mots ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας, de Dt. XXIX, 3 (ou 4) : καὶ οὐκ ἔδωκεν Κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης, si ce n'est que cette causalité négative : « Dieu ne vous a pas donné un cœur pour comprendre » etc. convenait moins à Paul que la causalité directe exprimée par le premier texte d'Isaïe. Il a donc fondu deux textes en un seul, qui exprime bien leur doctrine. Ce que Dieu fait aujourd'hui il l'a fait déjà. ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας montre la persistance du plan divin. D'après Cornely, l'endurcissement des Juifs au temps de Moïse est pour Paul le type de l'endurcissement actuel des Juifs. Mais rien dans le texte de Paul ne fait allusion à une situation déterminée. Le renvoi au Deut. a même échappé à Origène, Chrys., Thom. etc. S'il y avait une situation typique, ce serait plutôt celle du temps d'Isaïe, à cause du reste épargné. Nous maintenons la qualification d'accommodation figurative.

9) D'après Zahn, Paul a parlé au v. 8 de l'endurcissement des Juifs jusqu'à son temps; il parlerait désormais des châtiments dont ils sont menacés dans l'avenir, et, s'il cite David, c'est qu'il ne serait pas fâché de lui laisser la responsabilité de ces malédictions. — Mais ce serait sortir du sujet de l'endurcissement des Juifs. C'est encore de cela qu'il est question, et le futur ne figure ici que parce que le passage cité a la forme d'une malédiction. Il a été choisi pour mieux accuser l'aveuglement des Juifs; ils en sont venus à regarder comme avantageux pour eux ce qui est la cause de leur ruine! Le sens précis est difficile. La table est d'après Cornely l'appât qui attire l'oiseau qui sera pris au piège. D'après SH. c'est le symbole d'une fête; les réjouissances auxquelles on s'abandonne empêchent de voir le péril. Plus littéralement (*Zahn*), c'est une table basse posée sur des tapis sur lesquels sont étendus les convives; une incursion soudaine les trouble; ils s'embarrassent dans les plis des tapis et tombent. Cette explication est en harmonie avec les expressions du v. 11, mais elle n'explique pas plus que les autres comment ce sur quoi les Juifs comptaient retombe sur eux (ἀνταπόδομα). La seule situation qui rende compte de tous les termes serait celle d'une table avec des mets empoisonnés destinés à certains convives qui obligeraient leurs amphitryons à les consommer eux-mêmes. Mais peut-être que Paul a pris le texte pour sa valeur générale sans serrer le sens de très près. Ou a-t-il pensé que la table était l'Écriture devenue pour eux lettre morte, et que les chrétiens retournaient contre eux? Il se serait ainsi rapproché du sens primitif du Psaume que M. Duhm restitue : « Que la table (où l'on consomme les sacrifices) soit devant eux un filet, et les

saille! 10 Que leurs yeux soient obscurcis pour qu'ils ne voient pas; et fais-leur toujours courber le dos. »

11 Je dis donc : ont-ils trébuché de façon à tomber à plat? — Non certes! mais, grâce à leur chute, le salut [est parvenu] aux gentils,

sacrifices pacifiques (וּשְׁלֵמִים) un piège! » Quoi qu'il en soit du texte primitif, le Ps. LXVIII (LXIX), 23 est ainsi rendu par les LXX : γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτῶν εἰς παγίδα, καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον. On comprend que Paul ait rayé ἐνώπιον αὐτῶν, assez inutile; εἰς ἀνταπόδοσιν répond à une lecture לְשִׁלּוּמִים « en rétribution » au lieu du TM. וְלִשְׁלוֹמִים « et à ceux qui sont en sécurité »; c'est un contresens, et Paul a compris que le mot grec interrompait mal le contexte; sans renoncer à l'idée qui ressortait du thème général, il l'a renvoyée à la fin en mettant le concret ἀνταπόδομα au lieu de l'abstrait ἀνταπόδοσις. La place vacante a été occupée par θήρα « prise à la chasse », ici dans le sens de « filet ». Le mot σκάνδαλον qui dans les LXX rendait tant bien que mal מוֹקֵשׁ « filet » est sans doute à prendre dans Paul selon son sens ordinaire de chose qui fait trébucher. L'ensemble est donc plus satisfaisant que dans les LXX avec une sorte de parallélisme : παγίς et θήρα, « piège et filet », puis un objet qui fait tomber et se retourne sur celui qui croyait en tirer avantage.

10) C'est la reproduction littérale du v. 24 du psaume cité. Dans le texte hébreu : « Que leurs yeux s'obscurcissent pour ne plus voir; fais chanceler leurs reins pour toujours. » Il y a donc une divergence assez notable pour la fin. Dans l'ensemble, Paul applique aux Juifs ce que le psalmiste souhaite à ses ennemis.

Il ne résulte pas de la citation que le psalmiste soit pour Paul un type de Jésus-Christ méconnu par les Juifs; il donne seulement un nouvel exemple de l'endurcissement des Juifs, dans un cas où le vœu exprimé par le psalmiste suppose que c'est bien de Dieu que viendrait l'endurcissement. Cela soit dit pour préciser l'argumentation de Paul, sans nier le caractère messianique du psaume (Jo. II, 17; Act. I, 20); d'après Corn. « les termes employés à propos d'un juste souffrant sont tels que leur sens complet et parfait n'est atteint que si on les entend en même temps et surtout du juste souffrant par excellence, c'est-à-dire du Christ ».

Au sujet de cet endurcissement de la majorité des Juifs, on aura en mémoire les explications données par les théologiens sur le rôle propre de l'action divine. Et spécialement dans la pensée de s. Paul, l'endurcissement est le châtiment d'une première faute (I, 26), comme cela résulte aussi de la situation dans Isaïe (I-VI). Il est volontaire (X). Enfin cet endurcissement n'est pas directement relatif à la vie éternelle : il empêche les Juifs de reconnaître le Messie, mais il peut toujours être guéri pour la nation, puisqu'il est temporaire, sans parler des individus dont Paul ne cesse de solliciter la conversion (XI, 14).

11-24. LA RÉPROBATION D'ISRAEL N'EST PAS DÉFINITIVE.

11) Même début qu'au v. 1. La situation est déjà moins sombre, puisqu'une

afin de les rendre jaloux. 12 Or si leur chute est une richesse pour le monde, et leur déchéance une richesse pour les gentils, que ne sera pas leur plénitude!

partie d'Israël est sur le bon chemin, mais la réprobation du plus grand nombre est toujours une perspective fort triste, et c'est à cela que s'arrêtaient les vv. 8-10. Les Israélites ont bronché, ils se sont heurtés à la pierre de scandale (IX, 32) en refusant de reconnaître Jésus comme le Messie, en rejetant la justice de la foi. C'est ce qu'exprime ἔπταισαν dans son acception primitive. En fait les Juifs sont donc tombés, mais le contraste avec πέσωσιν suppose pour πταίω le sens d'une chute dont on se relève facilement, par opposition à qui serait tombé entièrement, gisant à terre sans espoir. ἵνα est entendu au sens final par Corn., Lietz., Kühl, Zahn; l'Apôtre demanderait si Dieu a endurci les Juifs et les a fait broncher dans le but de les faire tomber. SH. objectent avec raison que ἔπταισαν est à l'actif; ce sont les Juifs qui sont le sujet. Dès lors ἵνα n'a pas le sens final, car ils ne se sont pas butés dans le but de tomber. Il faut donc avec Chrys. prendre ἵνα au sens κατ' ἔκβασιν : « de manière à ». Ce n'est pas que la causalité divine ne domine la scène. Mais quand Dieu frappe Israël, ce n'est pas pour l'anéantir; cf. Is. XXVII, 7 : « l'a-t-il frappé comme il a frappé ceux qui le frappaient? A-t-il été tué comme furent tués ceux qui le tuaient? Avec mesure, par l'exil vous le châtiez ». Aussi, à la question qu'il s'est posée, Paul répond énergiquement par la négative. La chute des Juifs — παράπτωμα, « faute », mais l'étymologie indique un faux pas — a été déjà pour les gentils une cause de salut. C'est une constatation de fait. Paul, se voyant repoussé par les Juifs, s'est tourné vers les gentils (Act. XIII, 45-48), qui ont donc été mis plus tôt dans la voie du salut. Et si les Juifs s'étaient convertis en masse, auraient-ils consenti à renoncer à leur loi? Le christianisme serait-il devenu la religion affranchie des observances nationales qui seule pouvait convenir aux gentils? Les doctes de nos jours sont parfaitement d'accord avec Paul pour constater que le refus des Juifs a facilité l'entrée des gentils. Et en cela même Dieu se proposait le salut des Juifs, il voulait les rendre jaloux, παραζηλῶσαι, selon le mot du Dt. XXXII, 21 qui avait été cité plus haut (X, 19). L'expression est très concise, mais il est clair que cette jalousie devait être pour les Juifs un principe le salut. Leur Dieu était donc devenu le Dieu des gentils, l'Écriture qui leur avait été donnée passait à d'autres! Cette constatation en elle-même ne pouvait exciter que la colère des Juifs contre les gentils; pour qu'ils se convertissent, il fallait encore qu'ils reconnussent que Dieu leur avait retiré ses bénédictions pour les accorder aux gentils; alors la jalousie serait à son comble, et aussi l'occasion d'un retour sur les erreurs passées. L'endurcissement voulu par Dieu est donc si peu contraire à la liberté, qu'il prépare l'action du libre arbitre.

Dans *numquid sic offenderunt ut caderent*, la *Vg*. a ajouté *sic* pour la clarté; cette addition suppose le sens ecbatique de ἵνα (*Thom*. 2°) qui nous a paru juste. On peut effacer *est* avec WW.

12) Dans le v. 11, la balance paraissait pencher du côté des Juifs, puisque,

13 Or je le dis à vous, [nés parmi les] gentils : en tant même que je suis apôtre des gentils, je fais honneur à mon ministère,
14 dans l'espérance de rendre jaloux [ceux de] ma chair, et d'en

si leur chute était ordonnée au salut des gentils, le salut des gentils était à son tour ordonné au salut des Juifs. Paul rétablit ici l'équilibre, en montrant que la conversion des Juifs aura elle aussi de bons résultats pour les autres. Ce sont des actions et des réactions ordonnées par Dieu au bien de l'ensemble. Si la chute des Juifs a été utile aux gentils, que sera-ce de leur conversion? La pensée est claire, quoique l'argument *a fortiori* ne contienne qu'un des éléments de la condition énoncée : παράπτωμα n'a pas de parallèle. Paul ne se souciait donc pas d'un parallélisme exact, et l'on n'a pas le droit de traduire ἥττημα « diminution » ou « petit nombre » pour l'opposer à πλήρωμα « plénitude ». Le parallélisme exact obligerait aussi d'entendre les deux premiers αὐτῶν du verset non plus des Juifs endurcis comme au v. 11, mais de toute la nation; or cela est impossible parce que le παράπτωμα, pas plus au v. 12 qu'au v. 11, n'est le fait de tous, et qu'il doit en être ainsi de ἥττημα qui est aussi une mauvaise note, parallèle au παράπτωμα. Les deux premiers αὐτῶν, avant la réunion, s'entendent donc ici comme au v. 11 des Juifs endurcis et ἥττημα doit être pris dans le seul sens que permette son rapport avec ἡττάομαι « je suis vaincu », ou avec ἥττων « inférieur », d'une déchéance ou infériorité. C'est aussi le sens du mot dans les deux seuls cas où il soit connu, Is. XXXI, 8 et I Cor. VI, 7.

La difficulté est plus grande pour πλήρωμα. En partant du sens que nous avons reconnu à ἥττημα et en urgeant le parallélisme, Zahn (cf. *Lietz.*) traduit « état parfait » d'après Eph. IV, 13, car Paul ne souhaite pas que les Juifs *endurcis* complètent leur (αὐτῶν) nombre, mais plutôt qu'ils cessent de l'être. Cependant le rapprochement du v. 25 et le contexte conduisent invinciblement à l'idée d'une réunion de tous les Juifs dans la foi; ils seront au complet. Il faut donc admettre que cette idée de réunion plénière suffit pour le contraste; dès lors le troisième αὐτῶν s'entend de tous les Juifs. En d'autres termes, αὐτῶν, qui s'entend toujours des Juifs, en désigne une partie ou le tout selon que le contexte indique une action partielle ou collective.

Diminutio (ou plutôt *deminutio*) de *Vg.* n'indique pas nécessairement une diminution quantitative; Thom. l'a entendu comme nous d'une diminution qualitative : *quia scilicet decreverunt ab illa celsitudine gloriae quam habebant,* selon le sens normal du latin, déchéance, abaissement.

13 s.) Après ἔθνεσιν, mettre un point en haut (= deux-points *Vg.*) avec Soden plutôt qu'un point (avec *Nestle*). Il est fort exagéré de commencer un alinéa à ὑμῖν, car le même sujet continue, et les vv. 13 et 14 sont plutôt une parenthèse, le δέ après ὑμῖν n'exprimant qu'une très légère opposition. Paul s'adresse donc spécialement aux gentils. On a conclu (encore *Zahn*) que la majorité de la communauté était composée de Juifs convertis. Après avoir parlé à tous dans le reste de l'épître, Paul s'adresserait ici à la minorité, d'origine païenne, jusqu'au v. 24. L'argument serait bon si vraiment Paul abordait ici

sauver quelques-uns. [15] Car si leur rejet a été la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon [la] résurrection des morts?

un enseignement particulier destiné à un auditoire spécial. En réalité il va développer le thème des vv. 11 et 12. Aussi traite-t-il encore le même thème au v. 25 où il dit ἀδελφοί en s'adressant toujours aux gentils, comme il dit ἀδελφοί à toute la communauté. S'il met en scène les gentils, c'est donc simplement qu'ils composaient la majorité de la communauté romaine, et qu'à ce titre ils pouvaient s'étonner que Paul, l'Apôtre des nations, attachât tant d'importance à la conversion des Juifs. Je vous le dis tout franchement, répond Paul, moi Apôtre des gentils, même dans ce ministère, j'ai en vue la conversion des Juifs! — ἐφ' ὅσον ne signifie pas « aussi longtemps que » (*quamdiu*), mais « en tant que » (*quatenus*, Corn. etc.), car dans le premier cas Paul eût ajouté χρόνον (Rom. vii, 1; I Cor. vii, 39; Gal. iv, 1), et l'on ne voit pas qu'il ait jamais regardé son ministère comme temporaire, à moins de supposer avec Origène (latin) qu'il se proposait après sa mort un autre apostolat! Dans μὲν οὖν, μέν n'a aucune apodose, et il n'y a pas lieu de la sous-entendre (contre *Corn.*) ou de croire à une anacoluthe. Dès lors μέν perd de sa valeur propre et les deux mots signifient simplement une concession : en tant qu'apôtre des gentils, ce que je suis, certes...; cf. Heb. ix, 1.

τὴν διακονίαν μου δοξάζω ne signifie pas : je n'estime ce ministère chez les gentils que pour autant qu'il conduit à la conversion des Juifs (*Lietz.*), mais : je fais honneur à mon ministère, je m'y consacre entièrement, avec cette arrière-pensée d'exciter la jalousie de ceux qui sont vraiment ma chair, étant israélites comme moi. Ne voyant pas que le salut de tous soit proche, Paul espère en sauver par ce moyen du moins quelques-uns; ce sera toujours un pas vers le résultat final. Si Paul avait compté pour ce salut définitif sur l'action personnelle des Juifs convertis, il leur eût accordé une prérogative personnelle dans l'ordre religieux qui paraîtrait peu compatible avec ce qu'il a dit x, 12. Dans sa pensée, il s'agit plutôt du dessein de Dieu qui ne peut s'accomplir pleinement, même au profit des gentils, si le salut des Juifs n'est pas d'abord assuré. Ce n'est pas offenser les gentils que de travailler pour les Juifs même en se consacrant aux gentils, puisque, travaillant pour les Juifs, il rend aussi service aux gentils. Il se donne à tous pour les sauver tous; cf. I Cor. ix, 20.

Dans la *Vg.* au v. 13 *enim* répond à γάρ dans quelques mss. grecs; il faudrait *autem*. *Quatenus* vaudrait mieux que *quamdiu*, et *quidem* pourrait être supprimé. *Honorifico* serait plus conforme au grec que *honorificabo*.

15) Paul s'explique ici plus à fond, de sorte que ce verset atténue ce que les précédents laissaient paraître de partialité pour les Juifs, et précise en même temps le grand avantage vaguement indiqué par le πόσῳ μᾶλλον du v. 12.

Il y a une double opposition, ἀποβολή et πρόσλημψις (forme égyptienne que Soden remplace par πρόσληψις) d'un côté, καταλλαγή et ζωὴ ἐκ νεκρῶν de l'autre. πρόσλημψις est très clairement l'acte de Dieu qui appellera la nation juive à la foi et au salut; ἀποβολή est donc le rejet de la nation par Dieu, en d'autres termes sa réprobation. Dans le dessein de Dieu, ce rejet des Juifs

16 Si les prémices sont saintes, la masse de la pâte l'est aussi; et si

avait procuré la réconciliation du monde, c'est-à-dire l'appel des gentils à la foi comme on l'a vu au v. 11. Que fera donc la conversion en masse des Juifs? Évidemment ce doit être quelque chose de considérable.

D'après Paul ce sera ζωὴ ἐκ νεκρῶν. Cette vie ressuscitée ne peut s'entendre que de deux manières, au sens spirituel ou au sens réel indiquant la résurrection des corps. Le sens spirituel ne paraît pas en situation; puisque les gentils ont déjà la σωτηρία (v. 11), le πλοῦτος κόσμου (v. 12), la καταλλαγὴ κόσμου, que peuvent-ils obtenir dans l'ordre spirituel? Si l'on objecte que ces biens sont acquis en droit, mais non en fait, que peu de gentils sont encore convertis et que la conversion de tous sera vraiment une résurrection du monde, on oublie que la conversion des gentils doit précéder celle des Juifs (v. 25). Dire que les gentils seront dans une torpeur spirituelle d'où les tirera le retour des Juifs, c'est introduire une pure supposition dans le texte. D'ailleurs aucune rénovation spirituelle des chrétiens ne serait, par rapport à la réconciliation des Juifs, un résultat comparable au changement radical de leur conversion à la suite de la réprobation des Juifs. La situation des gentils devra, elle aussi, changer du tout au tout. C'est donc que, après la conversion des Juifs, rien ne retardera plus l'entrée des fidèles ressuscités dans la gloire (*Orig.*, *Cyr.-Al.*, *Thom.* 2°, le plus grand nombre des anciens, *Lips.*, *SH.*, *Jül.*, *Lietz.*, *Zahn*, *Kühl*). Cornely n'admet pas le sens de vie spirituelle, mais rejette aussi l'explication courante parce que la résurrection des morts eût été exprimée par ἡ ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν ou au moins par ἡ ζωὴ ἐκ νεκρῶν. L'erreur générale viendrait de ce qu'on n'a pas observé le manque de l'article. Le sens serait donc très vague, indiquant un bien si parfait qu'on pourrait le comparer à la résurrection; Euthym. μεγαλύναι γὰρ τὸ πρᾶγμα βουλόμενος πάλιν ζωῇ τοῦτο παρείκασεν. — Mais si Paul a omis l'article, ce qu'il fait souvent, il n'a pas non plus écrit ὡς ou ὡσεί (cf. vi, 13). De plus ses expressions ici ne seraient pas moins vagues qu'au v. 12; il serait revenu sur le sujet pour ne rien dire de plus. Enfin, si indéterminé que soit le sens, si l'on exclut la vie ressuscitée au sens propre, il faudra toujours revenir à la vie spirituelle; or Cornely n'approuve aucune conjecture relative à la vie spirituelle. Il reste donc que comme la réprobation des Juifs a été l'occasion de la réconciliation du monde, leur conversion sera comme le signal de la consommation du monde et de l'avènement d'un monde nouveau. Il faut cependant reconnaître que les expressions ne sont pas très précises et qu'on ne saurait y fonder des conjectures assurées sur un rapport de temps entre la conversion des Juifs et la résurrection des morts, en d'autres termes affirmer que le jugement dernier suivra de près la conversion des Juifs.

Amissio de *Vg*. est un terme trop faible pour ἀποβολή. Mieux vaudrait *abiectio* (*Jérôme*, IV, 98) ou *reiectio* (*Aug*. VIII, 215. 582).

16) La Loi abrogée, les Juifs réprouvés en masse, que devenaient les anciens desseins de Dieu sur son peuple? Problème délicat, où l'on pouvait facilement excéder dans un sens ou dans l'autre. Dans ce passage, Paul qui s'adresse expressément aux gentils convertis, craint qu'ils ne tiennent pas

la racine est sainte, les rameaux aussi. [17] Or si quelques-uns des rameaux ont été retranchés, et si toi, olivier sauvage, as été enté parmi les rameaux, prenant avec eux ta part de la racine, [j'entends] de la

compte de la continuité de l'ordination divine. Les Juifs sont toujours, d'une certaine manière, un peuple consacré à Dieu, un peuple dû à Dieu. Il le prouve par deux comparaisons. D'abord les prémices. En faisant le pain, l'Israélite devait prélever une partie de la pâte, comme il devait prélever une gerbe de l'aire. Ce petit gâteau était consacré à Iahvé comme prémices (Num. xv, 17-21), et en fait donné aux prêtres (Jos. *Ant.* IV, iv, 4; Philon, éd. *Mang.* II, 232 ss.). L'expression des LXX ἀπαρχὴ φυράματος prouve avec évidence que Paul fait allusion à cet usage. Mais comment a-t-il le droit de conclure : si la part prélevée est sainte, la pâte aussi? Les commentateurs supposent comme évident que la consécration d'une partie avait pour résultat de consacrer le reste. C'est ce que ni la Bible, ni Josèphe, ni Philon ne disent expressément. Il semble d'ailleurs que le but des prémices soit plutôt de donner au peuple le libre usage du tout après qu'une petite partie a été mise de côté pour Iahvé (Lev. xxiii, 14). Pourtant les deux idées sont parfaitement conciliables. Les plantes et les fruits sont interdits à Israël et regardés comme incirconcis ou impurs avant l'offrande faite à Iahvé (Lev. xix, 23 ss.). Cette offrande a donc pour résultat de leur conférer une sorte de pureté légale, et il en est de même de la *khallah* ou prélèvement de pâte. Désormais le pain sera apte à être consommé par le peuple de Dieu. Il reste à établir le rapport du sens propre avec le sens figuré. Si cette comparaison était seule, on entendrait les prémices des Juifs convertis; mais la première comparaison ne peut guère viser un autre objet que la seconde. Or, par « la racine », il faut sans aucun doute entendre les patriarches et en particulier Abraham. Les prémices sont donc aussi les patriarches. Il y a eu, au début de l'histoire d'Israël, une consécration de certains hommes au service de Dieu, et cette consécration comprenait la bénédiction accordée à leur race. Paul vise Israël en général, et, d'après le contexte, même celui qui est actuellement réprouvé, car par ses origines il était le peuple de Dieu, et il est encore appelé le premier (i, 16). Il évite cependant de dire ὅλον τὸ φύραμα et au lieu de « tout l'arbre », il dit « les branches », soit parce que désormais les destinées du peuple de Dieu ne sont plus des destinées nationales, mais individuelles, soit pour préparer la comparaison qui suit.

Delibatio qui indique l'action de prélever rend moins bien ἀπαρχή que ne ferait *primitiae,* selon l'usage de la *Vg.* (Rom. viii, 23; I Cor. xv, 20. 23 etc.). *Delibatio* qui ne se trouve qu'ici dans la Vulgate vient de l'ancienne latine (*WW.*).

17-24. Ce n'est point ici une parabole argumentative, dans laquelle la réalité du fait proposé importe à la valeur de l'argument. Paul ne part pas de ce qui se passe dans la nature pour conclure dans l'ordre moral, mais montre quelles conclusions on peut tirer d'une situation qu'il vient déjà de comparer, pour ce qui regarde les Juifs, à celle d'un bon arbre. Par opposition avec

grasse sève de l'olivier, [18] ne sois pas insolent avec les branches : et si tu es insolent, ce n'est [pourtant] pas toi qui portes la racine, mais c'est la racine qui te porte. [19] Tu diras sans doute : Des ra-

cette bonne racine dont les branches sont bonnes, les gentils ne peuvent être comparés qu'à un sauvageon qui serait greffé sur un bon plant. Ce n'est pas évidemment la pratique des jardiniers qui greffent un rameau fertile sur un sauvageon, mais qu'importe? Il s'agit de rendre sensible le dessein réalisé par Dieu. C'est aussi ce qu'ont compris Origène et s. Augustin. Il est vrai que Columelle (V, IX, 16) et Palladius (*De insitione,* XIV, 53 s.) ont prétendu que l'incision d'un rameau d'olivier sauvage dans un olivier fertile, mais épuisé, l'aidait à donner des fruits. Mais à supposer que cela soit vrai, l'usage était assurément peu connu, et si Paul y avait fait allusion, la comparaison aurait péché d'une autre manière, car le sauvageon eût eu quelque mérite. Pour n'être pas en règle avec les procédés de l'arboriculture, sa comparaison n'en est que plus saisissante; le dessein de Dieu n'est-il pas lui-même extraordinaire, et bien différent de ce qu'eût pu conjecturer la raison?

17) τίνες « quelques-uns », pour qualifier la masse coupable! Comme on sent que Paul est tout entier occupé à rabattre les prétentions d'un gentil qu'il interpelle en particulier! — ἀγριέλαιος peut être subst. ou adj., « olivier sauvage », ou, ayant la nature de l'olivier sauvage; ici probablement dans le même sens qu'au v. 24 où il est subst. — ἐν αὐτοῖς non pas « dans » les rameaux arrachés, mais « parmi » les rameaux qui demeurent, donc *inter illos* (*Corn.*) et non *in illis* (*Vg.*). — συγκοινωνός coparticipant, avec ces rameaux, du suc de la racine. — Si on lit τῆς ῥίζης τῆς πιότητος on doit l'entendre de la racine grasse; et en effet le bois même de l'olivier est comme imprégné d'huile et brûle très facilement; Soden lit τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος et cette leçon est beaucoup plus naturelle, mais un peu suspecte par là même.

Pour le sens que nous avons indiqué, *inter illos* (*Corn.*) conviendrait mieux que *in illis* (*Vg.*). *Et* devant *pinguedinis* (*Vg.*) correspond à la leçon de Soden qu'on ne saurait condamner.

18) τῶν κλάδων est un terme général qui désigne tous les Juifs (contre *Zahn,* avec *Thom., SH., Kühl...*). Il est naturel que le sauvageon méprise les branches coupées; mais il arrive aussi que le bourgeon greffé sur un sujet déjà productif produise plus que les branches ordinaires; il méprise donc les branches normales et oublie ainsi le mérite du plant dont il tire sa sève. La pensée est claire malgré l'ellipse. *Thom. :* quod si *non obstante hac admonitione,* gloriaris, *insultando Iudaeis stantibus vel excisis; hoc consideres ad repressionem gloriae tuae, quod tu* radicem non portas, sed radix te; *id est, Iudaea non accepit ex gentilitate salutem, sed potius e converso.* C'était maintenir l'ordre et l'accord des deux Testaments.

19) Le gentil prétend mettre immédiatement à profit l'enseignement de Paul (XI, 11) : si des branches ont été coupées, c'était en vue de la greffe. Cette fois l'observation est empruntée au jardinage. Pour faire réussir une greffe, ce n'est pas trop de toute la sève du plant; les autres rameaux sont

meaux ont été retranchés pour que je sois enté. [20] Très bien! ils ont été retranchés à cause de leur incrédulité, et toi tu subsistes par la foi. N'aie point de sentiments [si] hauts; crains plutôt! [21] Car si Dieu n'a pas épargné les rameaux qui appartenaient à l'arbre par

sacrifiés. Au sens propre : le rôle des Juifs, comme celui de leur loi, n'était que préparatoire; dans les desseins de Dieu ils étaient remplacés par les gentils.

Dices (*Vg.-Clém.*) est plus conforme au grec que *dicis* (*WW.*)

20) Il y avait du vrai dans l'argument, aussi Paul répond καλῶς, mais non sans ironie, parce que l'interlocuteur ne soupçonnait pas que son orgueil se retournait contre lui. Avec sa constante préoccupation des nuances, et pour ne pas reléguer dans l'ombre l'action du libre arbitre, Paul change ici de style. Jusqu'à présent l'olivier et le sauvageon paraissaient également passifs. Le divin jardinier coupait et greffait à son gré. Mais comment se fait-il que les Juifs aient été retranchés? C'est par le fait même de leur infidélité... Comment se fait-il que les gentils ont été greffés et qu'ils tiennent encore? C'est par le fait même de leur foi, de leur soumission, de leur obéissance à la prédication, qui, n'étant pas comme les œuvres un prétendu sujet de se glorifier, devaient être accompagnées d'une humilité profonde. C'est cette humilité que le sauvageon est en train de perdre; grave sujet de crainte! — Au lieu de ὑψηλὰ φρόνει, Soden lit ὑψηλοφρόνει sur l'autorité d'Origène.

Corn. note que la traduction de Vg. *propter incredulitatem* indiquerait le retranchement comme une peine de l'infidélité, tandis que τῇ ἀπιστίᾳ signifie « par le fait même de l'infidélité », comme τῇ πίστει « par le fait même de la foi ». La causalité de la cause première et celle des causes secondes sont donc intimement unies et finement distinguées.

Moulton et Milligan notent que l'existence de ἀπιστέω pour signifier « refuser créance » permet plus aisément d'entendre ἀπειθέω dans son sens propre de désobéir.

Dans la *Vg.* au lieu de *propter incredulitatem* lire *incredulitate*.

21) Soden met entre crochets μή πως avant οὐδέ; c'est la leçon de Vg. *ne forte nec tibi parcat,* mais Aug. lisait : *nec tibi parcet,* donc sans μή πως. L'addition (latins et syriens) avait une raison d'être, adoucir ce que la menace avait de trop positif et qui paraissait la transformer en prophétie, tandis qu'on ne voit pas pourquoi on aurait retranché ce μή πως qui est en réalité sous-entendu dans la pensée de Paul. On le supprime donc avec les égyptiens et quelques autres mss. D'ailleurs, selon les deux leçons du texte, les fidèles sont prévenus qu'ils peuvent encourir la condamnation. Jülicher regrette le ton d'assurance de VIII, 28 ss.; il insinue que Paul, sans renoncer à sa théorie, s'accommode à la nécessité d'émouvoir un chrétien dépourvu de mœurs. Ce serait prêter à l'Apôtre une dissimulation de sa doctrine; la vérité est que les deux concepts se concilient parfaitement — mais à la condition de sacrifier la justice inamissible de Luther.

nature, il ne t'épargnera pas non plus. [22] Vois donc la bonté et la sévérité de Dieu : envers ceux qui sont tombés, c'est la sévérité ; envers toi, c'est la bonté de Dieu, si tu demeures dans la bonté, autrement tu seras retranché, toi aussi.

[23] Et eux, s'ils ne demeurent pas dans l'infidélité, ils seront entés ; car Dieu a le pouvoir de les enter de nouveau. [24] En effet si toi tu as été coupé de l'olivier sauvage auquel tu appartenais par nature et si tu as été enté sur un bon olivier, de nature différente, combien plus ceux-ci seront-ils entés sur leur propre olivier auquel ils appartiennent par nature !

L'Apôtre dit donc que le gentil ne peut pas s'attendre à être épargné quand le Juif ne l'a pas été, mais il ne dit pas qu'il sera retranché plus facilement; Origène a exagéré en écrivant πόσῳ μᾶλλον.

22 s.) C'est toujours la même préoccupation de mettre en jeu le libre arbitre, pour le prémunir contre ses défaillances, et aussi l'action toute-puissante de Dieu, de telle sorte cependant que le libre arbitre soit responsable des chutes, et que tout le bien vienne de Dieu. La sévérité de Dieu s'exerce sur ceux qui sont tombés, naturellement pour les punir de leurs fautes, et rien n'indique que cette chute soit l'effet de la réprobation (avec *Corn.*, contre *Estius*); mais tandis que Paul va parler (v. 23) de demeurer dans l'infidélité, il ne dit pas ici « demeurer dans la foi » mais « demeurer dans la bonté »; les deux choses sont nécessaires, mais la nuance a été choisie pour montrer que demeurer dans la foi c'est demeurer sous l'action de cette bonté qui a greffé les rameaux sauvages par pure bonté. — Chrys. en accentuant l'action du libre arbitre : καὶ οὐχ εἶπε, τῇ πίστει, ἀλλὰ τῇ χρηστότητι· τουτέστιν, ἐὰν ἄξια τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας πράττῃς. — Paul a employé d'abord l'accusatif, χρηστότητα et ἀποτομίαν, puis mis ces deux mots au nominatif en sous-entendant ἐστίν, un peu comme II, 7 ss. (*Nestle, Soden*). La moindre négligence faisait disparaître cette élégante modulation : la *Vg.* a tout mis à l'accusatif; de même Clém. d'Al. et I et K de Soden. C'est un cas que Soden tranche contre ses principes et qui montre bien la supériorité de la tradition de B, ℵ et autres « égyptiens » (H de *Soden*). Aussi préférons-nous ἐπιμένῃς, et au v. 23 ἐπιμένωσιν à ἐπιμείνῃς, ἐπιμείνωσιν, donc *si permaneas, si permaneant* à *si permanseris, si permanserint* (*Vg.*). Pour le sens la différence est à peine sensible. — ἐπεί « autrement », cf. Rom. XI, 6; I Cor. XV, 29; Heb. IX, 17; usage connu des classiques.

23) Si les Juifs croient, ils sont greffés par le fait même. Dieu peut les greffer, c'est-à-dire les amener à la foi. Mais il faut qu'ils renoncent à leur infidélité. Ce qui vient d'eux, c'est l'obstacle. Si Dieu peut les greffer de nouveau — la proposition est absolue — c'est donc qu'il peut triompher de l'obstacle.

24) Si l'on prend ces termes très à la lettre et dans l'ordre de la nature,

[25] Car je ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce mystère, afin que vous ne soyez pas sensés [ ] pour vous seuls, que l'endurcissement n'a été le fait d'une partie d'Israël que jusqu'à ce que la masse

25. Omettre ἐν.

Paul ferait allusion à des rameaux déjà coupés depuis longtemps et dont on se servirait pour la greffe. Mais il ne pouvait ignorer que cela est impossible, ni se servir de cette impossibilité pour prouver que cette sorte de greffe est moins extraordinaire qu'une autre! Au v. 23, Paul ne pensait qu'aux Juifs, et le terme de greffer était purement métaphorique. Il veut expliquer maintenant comment leur conversion aurait quelque chose de moins extraordinaire que celle des gentils, et il revient à sa comparaison. La greffe, pour réussir, suppose une affinité de nature entre le sujet et le bourgeon; on ne peut greffer que les variétés d'une même espèce ou tout au plus les variétés d'un même genre. La greffe de l'olivier frugifère sur l'olivier frugifère qui est connaturelle est donc plus indiquée que la greffe du sauvageon sur le bon olivier. — ἡ κατὰ φύσιν ἀγριέλαιος ne peut signifier « l'olivier sauvage par nature », car les oliviers sauvages ne peuvent l'être que par nature, mais, en opposition avec οἱ κατὰ φύσιν, κατὰ φύσιν marque ici que toi, gentil, ayant été coupé d'un olivier sauvage, tu en avais la nature, et que si tu as été greffé sur un bon olivier, c'était une sorte de violence à la nature, tandis qu'il est beaucoup plus naturel de greffer sur un bon olivier ceux qui sont de la même nature. On ne saurait donc prétendre qu'en écrivant παρὰ φύσιν Paul ait confessé que la greffe du sauvageon sur le bon olivier était anormale (contre *Corn.*). Il a seulement dit que la greffe homogène était plus indiquée que la greffe hétérogène. De la même façon, Dieu ayant promis le salut aux Juifs, ayant fait naître chez eux le Messie, il était tout indiqué qu'ils jouiraient de ses bienfaits. L'appel des gentils était une faveur extraordinaire qui leur était faite, une admission à l'héritage d'Israël. N'était-il pas plus conforme à l'ordre des desseins de Dieu d'y ramener les Israélites eux-mêmes? C'est à cette pensée que Paul s'attache; c'est elle qui importe. La comparaison la met clairement en lumière; et, puisqu'elle n'est pas une base d'argumentation, il faut lui faire un peu de crédit quant aux usages de l'arboriculture. D'ailleurs, il ne résulte pas de ce dessein de Dieu qu'il soit plus aisé de convertir un Juif qu'un païen; le Juif est plus près de la vérité, mais il appuie sa résistance sur la lumière que Dieu lui a donnée.

WW. suppriment *qui* (avant *secundum naturam*), qui paraît cependant rendre mieux le grec.

25-29. La conversion des gentils sera suivie de celle des Juifs.

25) Un lecteur attentif aurait déjà pu comprendre que Paul espérait la conversion du peuple juif. Cela paraissait la suite normale des desseins de Dieu, le couronnement aussi de l'œuvre du Christ (xi, 12. 15). Maintenant il l'annonce ouvertement, de peur que les gentils convertis ne voient que ce qui les flattait. L'expression οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν a quelque chose de confidentiel qui entraîne l'expression affectueuse ἀδελφοί (i, 13; I Cor. x, 1; xii, 1; II Cor.

des gentils soit entrée, [26] et ainsi tout Israël sera sauvé, comme il est écrit : « Le libérateur viendra de Sion, et il écartera les im-

I, 8; I Thess. IV, 13). Quand Paul s'exprime ainsi, ce n'est pas toujours pour révéler quelque chose de tout à fait inconnu. Zahn a donc pu soutenir qu'il voulait seulement inculquer une doctrine déjà familière aux chrétiens qui la tenaient de Jésus (de même que I Thess. IV, 13 s.). Jésus en effet avait annoncé l'endurcissement des Juifs (Mt. XII, 38-48; XIII, 11-16; XXIII, 29-36), la conversion des gentils au défaut des Juifs (Mt. XXII, 7 ss.; XXIV, 14) et la conversion finale des Juifs (Mt. XXIII, 39; Lc. XIII, 35). Les chrétiens étaient donc prévenus. Si Paul nomme ce fait un mystère, c'est qu'il ne pouvait être connu sans être révélé par Dieu, mais il ne dit pas qu'il lui ait été révélé à lui seul. D'autre part, ce n'est point une raison pour nier qu'il ait reçu personnellement révélation de ce mystère. Il lui avait été révélé comme Apôtre des gentils (Eph. II, 11 ss.; III, 1 ss.), et il est tout à fait arbitraire de dire avec Zahn que Paul ne s'attribuait pas l'esprit de prophétie. Ce qu'il sait du christianisme est le fruit d'une révélation (Gal. I, 12. 16), et c'est dans ce trésor qu'il puise pour instruire les fidèles. D'ailleurs il était de la nature des mystères qu'on ne les enseignât pas au premier venu. Sans en faire le privilège d'une classe spéciale, tenue au secret, on n'en dispensait la connaissance qu'à propos (I Cor. II, 13; III, 1).

Paul a exposé fortement les droits des gentils. L'église de Rome étant surtout composée de gentils, il veut aussi la prémunir contre le danger d'être παρ' ἑαυτοῖς ou ἐν ἑαυτοῖς ou ἑαυτοῖς φρόνιμοι. Les autorités diplomatiques s'équilibrent (*Soden* παρ' ἑαυτοῖς) et les deux premières écritures ont à peu près le même sens d' « être prudent à ses propres yeux. se croire assez sage pour choisir sa voie » (cf. Prov. III, 7 : μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ), ce qui est moins en situation ici que Rom. XII, 16. ἑαυτοῖς est vraisemblablement la leçon primitive, complétée de deux manières différentes, parce qu'on n'a pas compris le sens difficile d' « être sensé pour son compte » : les gentils seraient tentés de ne comprendre les desseins de Dieu que lorsqu'il s'agit d'eux, trouvant naturel que sa miséricorde ne s'étende pas aux Juifs. On ne peut dire que cet avis ait été superflu aux chrétiens! d'autant que certains commentateurs ont lutté de leur mieux contre l'évidence du texte (cf. dans *Corn.*). Paul ne prétend pas donner comme une révélation l'endurcissement partiel d'Israël (ἀπὸ μέρους, comme τίνες au v. 17 pour signifier en réalité le gros du peuple [XI, 7]); c'est un fait qu'il était aisé de constater; la révélation lui a appris que cet endurcissement durerait jusqu'à ce que la plénitude des nations soit entrée, et qu'il se convertirait ensuite. Cette plénitude s'entend des nations, non des personnes : ce sont donc toutes les nations qui se convertiront au Christ, non tous les individus de la gentilité (avec *Thom.*, *Corn.*, *Zahn* etc., contre *Jül.*, *Kühn*). Les nations *entrent*, métaphore qui rappelle celle de la greffe. En latin lire *obtusio* plutôt que *caecitas;* cf. sur XI, 7.

26) καὶ οὕτως n'est pas synonyme de καὶ τότε, « et alors »; la conversion des gentils n'est pas seulement le signal que l'heure est venue; elle aura aussi sans doute sa part de causalité sur celle des Juifs. D'autre part la *Vg.* avec

piétés de Jacob; 27 et ce sera mon alliance avec eux, lorsque j'enlèverai leurs péchés. »

fieret, au lieu de *fiet* qui (avec *salvus*) traduirait σωθήσεται, accentue trop la dépendance du dernier membre de phrase par rapport au précédent; le salut d'Israël est le point principal annoncé pour lui-même. — πᾶς Ἰσραήλ ne désigne ni les prédestinés seulement (*Aug.*), ni tous les Israélites individuellement (*Thom.*, *Jül.*, *Kühl*), mais la masse du peuple, par opposition à tel ou tel qui pourrait déjà se convertir (xi, 14); cela résulte de toute l'argumentation. Cf. pour ce sens de tout Israël I Sam. vii, 5; xxv, 1; I Reg. xii, 1; II Chron. xii, 1; Dan. ix, 11. Quoique des particuliers se convertissent, la plus grande partie de la nation est endurcie; cet endurcissement prendra fin quand toutes les nations seront elles-mêmes converties.

Tout cela est suffisamment clair, et saint Augustin l'a compris comme tout le monde (*Serm.* CXXII, 5; *De civ. Dei* XX, 29; *Quaest. ev.* II, 33). On s'étonne que dans un passage il ait entendu « tout Israël » des prédestinés : *et sic omnis Israel salvus fiet, quia et ex Judaeis et ex gentibus, qui secundum propositum vocati sunt, ipsi verus sunt Israel* (*Ep.* CXLIX, *P. L.* XXXIII, 638). Dans son commentaire de 1515/1516, Luther a bien expliqué le texte dans les scholies mais seulement, dit-il, parce qu'il suit l'autorité des Pères; le texte lui paraissait si obscur que l'explication de sa glose est différente et qu'il en vint à nier péremptoirement la conversion des Juifs. Ce fut l'opinion des chefs du protestantisme. Les exégètes protestants actuels sont revenus à l'exégèse normale. D'ailleurs, si la prophétie est claire, elle n'explique pas tout. Cornely se souvenant des tristes prévisions énoncées par N.-S. (Lc. xviii, 8) et par Paul lui-même (II Thess. ii, 3), suppose que peut-être, quand viendra la fin du monde, les nations auront cessé d'être unies dans la foi catholique. Pourtant on ne répondrait pas à l'idée de la plénitude des nations, si l'on plaçait la conversion des Juifs après que les nations se seraient converties l'une après l'autre, sauf à défaillir ensuite dans la foi. La pensée de Paul, très consolante, est donc qu'un jour toutes les nations en même temps seront soumises à l'évangile, et qu'alors les Juifs aussi l'accepteront. Nous n'avons aucun signe que la conversion générale soit prochaine, mais, d'une part, l'Église catholique n'a jamais cessé de grandir parmi les peuples, et, d'autre part, les Juifs existent toujours comme race distincte.

Dans la *Vg.* lire *fiet* au lieu de *fieret*.

26b et 27) Il faut voir d'abord le sens du texte dans l'épître, ensuite sa relation avec les auteurs anciens, et la relation du grec avec l'hébreu. Paul a donné comme la révélation d'un mystère le fait de la conversion des Juifs; mais un mystère est plus ou moins clairement révélé; l'Apôtre ajoute à ce que savaient les chrétiens, ceux-ci en savaient plus que les Juifs. Néanmoins le fondement était déjà posé dans l'Ancien Testament, καθὼς γέγραπται. C'était l'annonce d'un Sauveur dont le rôle serait d'écarter les impiétés de Jacob. Et cela était d'autant plus assuré que ce devait être, de la part de Dieu, l'accomplissement de son rôle dans l'alliance, qui consistait précisément à enlever les péchés. La conversion aurait donc lieu sans aucun doute, et devait être

28 **Par rapport à l'évangile, ils sont ennemis, dans votre intérêt; en vertu du choix divin, ils sont aimés, à cause de leurs pères;**

une conséquence de l'œuvre de Jésus-Christ. Tel est le sens du texte; mais il faut le prendre dans ces termes généraux, car si l'on fait allusion spécialement au premier avènement du Sauveur, il est bien sorti de Sion, mais il n'a pas alors converti les Juifs; quant à son second avènement, il suivra leur conversion et viendra du ciel (I Thess. I, 10). — Zahn a nié fort gratuitement que αὕτη puisse se rapporter à ce qui suit; Corn. avait déjà cité I Io. v, 2; Jo. XVII, 3 etc.

Quant à l'origine du texte, il suffit d'indiquer Is. LIX, 20 et Is. XXVII, 9 qui ont probablement été groupés de mémoire. Is. LIX, d'après B : [20] καὶ ἥξει ἕνεκεν Σειὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ. [21] καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη... Paul a donc supprimé καί, pour lier davantage, dans le même esprit qu'au v. 27. De plus il a ἐκ Σιών au lieu de ἕνεκεν Σιών « pour Sion », qui est aussi la leçon de l'hébreu. Duhm préfère la leçon de Paul, plus en harmonie avec le verset suivant d'Isaïe et Is. LXVI, 6. Ou bien Paul a pu mettre ἐκ Σιών pour suggérer le rôle historique de Jésus; c'était dans l'esprit du passage isaïen qui était certainement messianique, et que la tradition tenait pour tel (*Sanh.* 98ᵃ). Dans Isaïe l'alliance annoncée consistait à maintenir la bonne situation religieuse d'Israël. Paul ne cite pas cette suite du passage; elle ne fournissait rien de précis sur son thème, mais il garde la formule d'introduction, à la place d'une autre destinée à introduire la conversion : Is. XXVII, 9 : καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ] ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν. Le résultat est le même : Dieu enlève « son péché », dans Paul « leurs péchés », mais au lieu de dire « et cela est sa bénédiction », l'effacement des péchés est présenté, par la soudure avec le texte précédent, comme le résultat de l'alliance, ce qui lui donne la garantie de l'engagement divin. En somme, deux textes d'Isaïe sur le pardon des péchés ont été groupés en un seul. On croira difficilement que la combinaison se soit faite les textes à la main; elle s'est faite plutôt dans la mémoire de l'Apôtre; non seulement les éléments en sont isaïens, leur groupement ne crée aucune pensée nouvelle qui soit étrangère au prophète.

En effet, si l'idée d'enlever le péché qui fait de l'Israël des derniers temps un vase de miséricorde est vraiment paulinienne, elle est dans le texte grec d'Isaïe (LIX, 20) qui paraît préférable au texte massorétique. Celui-ci est traduit par le P. Condamin : « Mais pour Sion il vient en rédempteur, pour ceux de Jacob convertis du péché », en hébreu וּלְשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב, expression étrange et unique; aussi Duhm a-t-il préféré supposer le texte וְלָשִׁיב פֶּשַׁע מִיַּעֲקֹב, conformément au grec. Le second passage (Is. XXVII, 9) est très difficile à interpréter; mais dans ce cas aussi c'est Dieu qui enlève le péché, comme a compris le grec.

Conformément au grec, WW. lisent *avertet* au lieu de *avertat* et *impietates* au lieu de *impietatem*. On pourrait encore supprimer *et* avant *avertet*.

28) La phrase se compose de deux membres opposés parallèlement : κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον, « à cause de la disposition convenable à la diffusion de l'Évan-

29 car les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance.
30 En effet, de même que vous avez autrefois désobéi à Dieu, et
que maintenant vous avez obtenu miséricorde à l'occasion de leur

gile », est opposé à κατὰ δὲ τὴν ἐκλογήν, « selon le choix ». L'élection du peuple juif comme peuple de Dieu était en elle-même irrévocable; si elle est primée par la nécessité d'assurer le succès de l'Évangile, cette dispensation n'est que temporaire. — δι' ὑμᾶς est opposé à διὰ τοὺς πατέρας, mais le parallélisme n'est pas strict; dans le premier cas : « dans votre intérêt » (but), dans le second cas : « à cause des Pères qui ont été les amis de Dieu » (cause). — ἐχθροί et ἀγαπητοί sont dans une opposition encore plus claire, « ennemis », ou « aimés »; mais on se demande si le parallélisme est tellement rigoureux que les deux adjectifs soient à prendre dans le sens passif : haïs (de Dieu) et aimés (de Dieu) (*Corn.*, *Lips.*, *SH.*, *Jül.*, *Lietz.*), ou si ἐχθροί ne peut avoir son sens normal qui est toujours actif dans le N. T. (*Thom.*, *Zahn*, *Kühl*)?

Le sens normal doit être accepté s'il est possible. Or il n'est pas exclu par le parallélisme d'opposition qui ne doit pas nécessairement s'étendre à toutes les modalités, et il donne une bonne signification générale. Les Juifs se sont rendus ennemis de Dieu qui a permis leur attitude dans l'intérêt des gentils; ils demeurent aimés comme peuple choisi. L'argument suppose, comme plus haut (xi, 11), que l'endurcissement des Juifs a facilité la conversion des gentils. Quant au mérite des patriarches, il ne saurait suppléer à celui de leurs descendants : *Sed per quamdam abundantiam divinae gratiae et misericordiae hoc dicit, quae in tantum patribus est exhibita ut propter promissiones eis factas etiam filii salvarentur* (*Thom.*). Au surplus il s'agit ici directement de l'appel efficace à prendre place parmi les véritables enfants de Dieu, dans le peuple de Dieu.

Dilecti (*Ambrst.*, *Jér.*, *Aug.*) serait plus littéral pour ἀγαπητοί que *carissimi* (*Vg.*).

29) On lisait dans I Sam. xv, 11 que Dieu s'était repenti d'avoir choisi Saül. Mais la réprobation de ce roi n'était qu'un épisode, comparable à l'endurcissement temporaire des Juifs. S'il s'agit des grands desseins de Dieu, ils sont stables (cf. II Cor. vii, 10), rien n'est capable d'amener Dieu à les changer : tels sont les dons dont il a comblé Israël (ix, 4) et qui se résument dans l'appel de Dieu (ix, 11).

30-32. La miséricorde terme de tout.

30 et 31) Deux explications. D'après les modernes (*Corn.*, *Lips.*, *SH.*, *Jül.*, *Lietz.* [avec hésitation], *Zahn*), on rattache τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει à ce qui suit, comme s'il était sous la mouvance de ἵνα, construction bizarre qu'on essaie de justifier par II Cor. xii, 7 et Gal. ii, 10; le sens est très clair, avec un parallélisme très bien balancé : « vous gentils, autrefois rebelles aux appels de Dieu, êtes devenus un objet de miséricorde, grâce à la résistance des Juifs qui a facilité votre salut (cf. xi, 11. 15); de même, ou plutôt par une voie opposée, les Juifs aujourd'hui endurcis deviendront obéissants grâce à la miséricorde que vous aurez éprouvée ». Il resterait d'ailleurs quelque diffi-

désobéissance, 31 de même maintenant ils ont refusé l'obéissance à l'occasion du pardon qui vous était accordé, afin que désormais ils obtiennent aussi miséricorde. 32 Car Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous.

culté sur le rôle de la miséricorde reçue par les gentils par rapport à la miséricorde reçue par les Juifs. Si c'est seulement de provoquer leur jalousie, Paul n'ajoute ici rien qu'il n'ait suffisamment indiqué auparavant. De plus il préparerait mal le v. 32 qui est la clef de tout.

Je préfère donc (avec *Kühl*) l'opinion anciennement très soutenue qui rattache τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει à ἠπείθησαν comme il est naturel (*Vg.*). Il est vrai qu'on a expliqué ce datif de plusieurs manières. Euthym. : τουτέστιν ὑμῶν ἐλεουμένων, Thom. : *id est in gratiam Christi*, Lietz. : « ils ne se sont pas laissé gagner par la manifestation de la bonté divine à votre endroit », mais le parallélisme avec τῇ τούτων ἀπειθείᾳ suggère, aussi bien que le datif, une véritable causalité. L'incrédulité des Juifs a été utile aux gentils, la grâce reçue par les gentils n'a fait qu'exaspérer la résistance des Juifs. Au lieu donc de revenir sur les modalités du salut des gentils et des Juifs pour elles-mêmes, Paul s'en sert pour dégager une idée générale. Cette idée, qui sera exprimée au v. 32, c'est que tous ont dû passer par la désobéissance pour laisser du jeu à la miséricorde de Dieu. Elle est préparée aux versets 30 et 31. Pour les gentils, la désobéissance était leur état ancien, trop connu pour qu'il y ait lieu d'insister, et non seulement cette désobéissance a été suivie de miséricorde, mais la désobéissance des autres, c'est-à-dire des Juifs, a contribué aussi à cette miséricorde. Quant aux Juifs, la miséricorde exercée sur d'autres leur a été une cause occasionnelle de désobéissance, mais c'était pour céder enfin à la miséricorde. Il ne reste plus qu'à conclure. — Il y a une difficulté pour les νῦν. Au v. 30, ποτέ et νῦν sont opposés d'une façon très satisfaisante. On s'attendait à les retrouver au v. 31 dans l'ordre inverse : les Juifs qui *maintenant* ont été rebelles seront *alors* pardonnés. Au lieu de cela, certains mss. mettent νῦν (*Soden* om.) après οὗτοι et encore νῦν après αὐτοί. Les principes critiques ne permettent guère de retrancher ce dernier νῦν (א B D*), précisément parce qu'il est gênant. D'autre part Paul ne peut se représenter la conversion des Juifs comme actuelle... On ne serait que logique en acceptant encore νῦν après οὗτοι (א B). Dès lors on regardera ποτέ comme indiquant les temps préchrétiens et νῦν comme s'étendant à tout le christianisme.

J'ai supposé avec tous les modernes (cf. sur x, 21) que ἀπείθειν ne signifiait pas « être incrédule » (*Vg.*), mais refuser son obéissance; de même pour ἀπειθεία. Dans la *Vg.* il est inadmissible que le même datif soit traduit PROPTER *incredulitatem*. et IN *vestram misericordiam*. De plus un *nunc* manque après *ipsi*. On aurait peu de crainte de se tromper en lisant : 30 *sicut enim aliquando vos inobedientes fuistis Deo, nunc autem misericordiam consecuti estis per illorum inobedientiam,* 31 *ita et hi nunc inobedientes facti sunt per vestram misericordiam ut et ipsi nunc misericordiam consequantur.*

32) Conclusion de toute la doctrine de la grâce : tous les hommes ont

33 O abîme de la richesse et de la sagesse, et de la science de Dieu! Combien insondables ses jugements, et impénétrables ses voies!

34 Car « qui a connu la pensée du Seigneur? ou qui a été son conseiller? »

besoin de miséricorde, et Dieu l'accorde à tous, Juifs ou gentils (x, 12). Dieu commence par les réduire à l'impuissance; il les enferme dans leur désobéissance comme dans une prison, d'où sa pitié les délivrera. C'est une opinion étrange de Zahn de n'entendre τοὺς πάντας que des Juifs endurcis, puisque le v. 30 n'a pas omis l'ancienne contumace des gentils. Ce ne sont pas non plus tous les hommes individuellement, mais, comme le contexte l'exige, les grandes catégories indiquées précédemment.

La leçon de Vg. : *omnia* = τὰ πάντα vient peut-être de Gal. III, 22; lire *omnes* avec le grec; au lieu de *in incredulitate* lire *in inoboedientiam.*

33-36. Hommage rendu par la faiblesse humaine au Dieu infiniment puissant et sage.

Cette sorte d'hymne, moins ardent que le chant de triomphe qui termine le chap. VIII, a quelque chose de plus profond et de plus définitif. C'est le sceau de toute la partie doctrinale de l'épître, s'appliquant cependant plus spéclalement aux chapitres IX à XI, bien faits pour laisser l'âme dans une sorte de stupeur à la pensée des conseils de Dieu sur le monde, comprenant la réprobation temporelle pour se terminer en miséricorde.

33) On doit lire πλούτου καὶ σοφίας. Tandis que le latin *divitiarum sapientiae et scientiae* ne mentionne que la richesse de deux attributs divins, d'après le texte authentique, le βάθος, « profondeur ou élévation » pour dire « immensité », s'applique à la richesse, à la sagesse et à la science. Il y a quelque manque de tact à définir trop strictement ce que Paul déclare insondable; cependant il a parlé pour être compris. La richesse, d'après x, 12, paraît signifier ici les trésors de sa bonté; c'est aussi ce qui se lie le plus aisément à l'idée de miséricorde (v. 32); mais on ne peut exclure les ressources infinies dont Dieu dispose pour réaliser ses vues.

La science indique plus purement la connaissance, tandis que la sagesse évoque la disposition et l'heureux emploi de ce que la science a pénétré. — Les jugements de Dieu ne sont pas seulement ses jugements de bonté, mais tous ses jugements, et les jugements de réprobation ne sont pas moins insondables quoiqu'ils doivent être ramenés à la manifestation de la miséricorde. La mention des voies prouve bien que l'énigme n'est pas seulement dans les attributs infinis de Dieu. Nous savons qu'ils nous dépassent, mais nous voudrions retrouver les chemins qu'il a suivis dans ses manifestations, savoir où il a passé, avoir le secret de son intervention et du but qu'il poursuit : vaines tentatives! Soden lit ἀνεξερεύνητα, la forme ἀνεξεραύνητα est alexandrine.

Dans la *Vg.* ajouter *et* avant *sapientiae* (avec Tert. *Adv. Marc.* V, 14).

34) Comme pour mesurer à notre impuissance la profondeur de la richesse de la sagesse et de la science de Dieu, Paul demande, en suivant l'ordre

35 « Ou qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour? »
36 Parce que c'est de lui, et par lui, et pour lui que sont toutes choses! A lui la gloire dans [tous] les siècles. Amen.

inverse, qui a pénétré son esprit, qui l'a assisté dans ses desseins, qui lui a avancé quelque chose?

Les deux premières questions sont empruntées à Is. XL, 13, d'après le texte grec, en les coupant davantage, c'est-à-dire en remplaçant καί par ἤ. Dans l'hébreu il y a beaucoup plus de ressemblance entre les deux questions qui n'en font presque qu'une : « qui a déterminé l'esprit de Iahvé, et quel conseiller l'a instruit? » (Trad. *Condamin*). Il est étrange que le P. Cornely nous oblige à préférer le texte grec sous prétexte que Paul l'a « adopté et approuvé ». On peut dire seulement qu'il en a employé les termes, sans même indiquer qu'il s'agissait d'un texte sacré. Et l'on a vu souvent que même quand il cite il ne craint pas de changer les termes, ce qui ne peut équivaloir à rejeter le texte courant comme non authentique.

35) Le texte cité ne se trouve pas dans la Bible grecque, mais répond bien aux paroles de Dieu dans le texte hébreu de Job XLI, 3 : « Qui m'a prévenu, de façon que j'aie à lui rendre? » Paul a changé la personne du verbe comme il le fallait. Dieu, infiniment riche, ne peut recevoir de personne; infiniment bon, il donne toujours le premier.

36) Nous ne pouvons ni pénétrer la science de Dieu, ni l'aider de nos conseils, ni l'assister de nos ressources : que nous reste-t-il à faire, que de reconnaître que tout dépend de Dieu, non de nous? C'est ce que constate ici l'Apôtre. Tout vient de Dieu comme créateur, tout subsiste par lui, tout tend vers lui comme à sa fin dernière (*Corn., Zahn*). Les termes sont très généraux, et l'on ne saurait sans arbitraire les restreindre aux faits de l'histoire (contre *Kühl*). Donc gloire à Dieu. Cornely explique comment plusieurs grandes autorités latines ont été induites à des explications erronées par le latin *in ipso* qu'il faut entendre comme équivalent de εἰς αὐτόν ou plutôt remplacer par *in ipsum*. Le même montre que les allusions à la Trinité imaginées par de nombreux Pères sont sans fondement. Il semble pourtant qu'il y a dans le rythme comme un dessin trinitaire : trois attributs, trois questions, trois relations des choses à Dieu.

On a cherché dans la littérature hellénistique des formules analogues à celle du v. 36. Assurément les analogies ne manquent pas. Mais après les investigations de Lietzmann et de Norden (Ἄγνωστος θεός) on peut estimer qu'on ne trouvera rien de tout à fait semblable. Marc-Aurèle (*Pensées*, IV, 23) donne le texte le plus rapproché, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα, mais en parlant de la nature!

CHAPITRE XII

[1] Je vous prie donc, [mes] frères, par la miséricorde de Dieu, d'offrir vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu;

PARTIE MORALE : XII-XV, 13. — DEVOIRS DES CHRÉTIENS.

C'est ici que commence l'enseignement moral de l'épître.

Il débute par un résumé de ce que doit être la vie chrétienne : un sacrifice à Dieu et une transformation intérieure (1-2).

Mais Paul s'adresse à une communauté qui est elle-même une partie du corps du Christ. Chaque chrétien, membre de ce corps, doit remplir sa fonction dans l'ordre spirituel selon les dons que Dieu lui a départis (3-8).

Cette union suppose la charité, aussi est-ce surtout de la charité qu'il s'agit d'abord (9-21).

L'enchaînement des pensées n'est pas toujours très strict, et ce défaut de liaison apparaît encore davantage dans la construction des phrases. Elles se succèdent selon des rythmes variés, et l'on n'est pas toujours sûr de leur coupe. On dirait que Paul ayant mené à terme l'exposition doctrinale si difficile qu'il avait à cœur, se livre désormais à un entretien moins soutenu et presque à bâtons rompus avec les fidèles de Rome.

1-2. Conséquence pour la vie morale, se consacrer a faire la volonté de Dieu.

1) Παρακαλεῖν n'est ni une simple prière, ni un ordre; c'est une prière dans la bouche de quelqu'un qui a autorité, une recommandation. Paul a employé souvent ce mot pour donner ses avis; il paraît ici pour la première fois dans l'épître, marquant le début des exhortations pratiques de l'Apôtre. Elles se soudent à la doctrine par οὖν, tout à fait comme Eph. IV, 1 (cf. I Thess. IV, 1), sans qu'il y ait un lien précis avec les idées qui précèdent immédiatement dans le contexte. — ἀδελφοί s'adresse à tous les chrétiens de Rome; mais ce terme est déjà venu plus d'une fois (I, 13; VII; 1. 4; VIII, 12; X, 1; XI, 25). Zahn prétend que Paul revient à l'ensemble des frères qui seraient convertis du judaïsme, par opposition aux gentils qu'il interpelle à XI, 13. Mais déjà dans XI, 25 il s'adressait spécialement aux gentils en disant ἀδελφοί. C'est donc plutôt l'ensemble de la chrétienté romaine que Paul rangeait parmi les gentils.

— διά avec παρακαλεῖν, « eu égard à, au nom de... » comme Rom. xv, 30; I Cor. i, 10; II Cor. x, 1 (mais non II Cor. i, 4, *Lietz.*), et, dans certains mss., II Thess. iii, 12; tournure qu'on n'a trouvée ni dans les LXX ni dans le grec, et où Zahn soupçonne un latinisme, *obsecro per deos* etc. — οἰκτιρμοί au pluriel comme II Cor. i, 3; Phil. ii, 1; Heb. x, 28 (Col. iii, 12 au singulier); dans l'usage grec, le pluriel indique les diverses manifestations d'une idée abstraite; alors le latin serait *miserationes*. Mais peut-être l'usage du pluriel vient-il, par les Septante, du plur. hébr. רחמים, qui peut signifier l'abstraction en elle-même; alors la *Vg.* avec *misericordia* serait exacte. Paul fait allusion à cette miséricorde de Dieu dont il vient de parler, dont les Romains ont été l'objet, et qui les sollicite à se donner entièrement à Dieu.

— παριστάναι a déjà paru dans le seul passage (vi, 13) de l'épître qui ait eu le caractère d'une exhortation. Alors les fidèles devaient mettre leurs membres au service de Dieu comme des armes. Ici l'image est changée. Le contexte oblige à prendre le mot dans son sens cultuel, παριστάναι θυσίαν, « offrir une victime ». Lietz. cite Dittenb. *Or. inscr.* I, 332, 17. 42; II, 456, 20. 21; 764, 23. 33. 36. 38. 46. *Syll.* II, 554, 6; 653, 65. 70. 71; Jos. *Ant.* IV, vi, 4 et les classiques. On peut comparer Priène (113, 40, après 84 av. J.-C.) : τάς τε θυσίας τὰς εἰθισμέ[νας καὶ τ]ὰς πατρίους τοῖς τῆς πόλεως πα[ρ]αστήσειν θεοῖς (Rouffiac, p. 65). L'expression ne se trouve pas dans les LXX, mais Paul ne connaissait pas que leur grec. On pourrait dire que les chrétiens doivent s'offrir tout entiers à Dieu, mais l'idée de la victime offerte suggère un offrant, qui est le principe spirituel de la personne, et une victime, qui est un objet corporel comme dans tous les sacrifices. Les chrétiens offriront donc leurs corps. Toute victime doit être vivante, puisque l'immolation est précisément le sacrifice; sainte, puisqu'elle condense pour ainsi dire la sainteté des choses, en tant qu'elles appartiennent à Dieu, et pour être offertes à Dieu; elle doit être agréable à Dieu. Qu'on lise εὐάρεστον τῷ θεῷ, dans l'ordre de Phil. iv, 18 (cf. Rom. xiv, 18; Eph. v, 10) ou τῷ θεῷ εὐάρεστον (*Nestle, Soden, Vg.*), ordre qui se recommande par son caractère d'exception, τῷ θεῷ ne doit pas être joint à παραστῆσαι, mais à εὐάρεστον, εὐάρεστον étant la seule idée qui eût besoin d'être complétée. On savait qu'une victime était agréable à Dieu si les conditions prescrites avaient été réalisées. Mais dans quel sens Paul entend-il ces conditions pour les chrétiens? Leurs victimes doivent-elles avoir ces qualités pour se distinguer de celles des païens ou de celles des Juifs? La comparaison, sous-entendue, mais résultant des termes employés, exclut, semble-t-il, les païens, car les sacrifices des païens étaient des abominations qu'on ne pouvait citer sans exprimer l'abîme qui en séparait les chrétiens. La pensée est plutôt : une hostie vraiment vivante, vraiment sainte, vraiment agréable à Dieu, dépassant par conséquent des sacrifices bons en leur temps, comme pouvaient être ceux des Juifs. Les victimes des Juifs étaient vivantes d'une vie naturelle, mais le corps du chrétien est associé à la vie du Christ (vi, 1 ss., 12 ss.), par conséquent une hostie sainte, la seule qui désormais soit agréable à Dieu. En un mot, c'est une λογικὴ λατρεία. Les modernes reconnaissent le caractère syntactique des derniers mots; c'est une apposition explicative à la description de l'offrande faite à Dieu, non une apposition à τὰ σώματα (contre *Lips.*) ou à θυσίαν, ni un second objet de παραστῆσαι (cf.

KÜHNER-GERTH, *Synt.* I, 284, pour le grec classique). Mais le sens de λογικός est très controversé. Entendre *rationabile* comme *cum discretione*, « ne pas traiter le corps trop sévèrement », est une idée juste, mais étrangère au sujet. Mais λογικός peut être « spirituel » (*Corn.*, *Zahn*, *SH.*) ou « raisonnable » (*Lietz.*, *Kühl*, *Jül.*) ou « fait avec réflexion » (*Cremer*), et le sens de ces mots, que certains auteurs emploient presque l'un pour l'autre, n'a de précision que dans l'opposition du sacrifice chrétien par rapport aux autres. Ces derniers étaient souvent offerts par routine, d'où l'opposition que voit Cremer, λογικὴ λατρεία, un culte rendu avec réflexion. L'idée est juste, mais ne s'offre ni par le sens de λογικός, ni par le contexte. — Les victimes anciennes étaient corporelles; Paul demande bien qu'on offre les corps, mais par là il entend les bonnes actions, ce qui constitue un culte spirituel. Idée juste encore, mais il serait étonnant que Paul ait songé à l'opposition entre la matière et l'esprit, quand il recommandait d'offrir les corps; d'ailleurs pourquoi ne pas dire πνευματικήν? — Il semble donc que λογικός doit garder son sens propre de raisonnable ou rationnel. Le culte ancien, en immolant des animaux, ne rendait pas à Dieu l'hommage qu'il désirait le plus, celui des bonnes actions (Ps. XL, 7-9); il n'était donc pas pleinement conforme à ce qu'exigent la nature de Dieu et celle de l'homme. Quand l'homme met son corps, c'est-à-dire ses actions morales extérieures, au service de Dieu, il lui rend le culte qui lui convient; c'est un culte raisonnable ou rationnel.

C'est une autre question de savoir si l'expression a été frappée par Paul ou s'il l'a empruntée à des thèmes courants. Isaïe avait proclamé la supériorité des dispositions morales sur le culte. Philon, conservant l'usage des sacrifices, affirmait que Dieu appréciait, plus que la multitude des victimes, ce que le sacrificateur avait de plus pur, πνεῦμα λογικόν, un esprit raisonnable ou bien ordonné (*De sacrificantibus*, MANGEY, II, 254). Ainsi à l'idée prophétique de l'inutilité des sacrifices sans dispositions pures, Philon joignait l'idée grecque de la rationabilité. Chez les Grecs eux-mêmes, la préférence accordée à l'idée morale avait conduit quelques philosophes à rejeter tout culte extérieur. Dans cette direction on devait aboutir au sacrifice de la pensée, tel que Reitzenstein l'a noté dans les écrits hermétiques : δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρός σε ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε (*Poimandres*, I, 31, p. 338), et encore : ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν (XIII [XIV], 18, p. 346 s.). Dans ces textes, l'idée, très raffinée, est que Dieu étant inexprimable, on ne doit lui rendre que le culte inexprimé des pensées et des sentiments, c'est la λογικὴ θυσία. Paul est loin de cette transcendance affectée qui fait évanouir la réalité du culte; il n'a donc pas emprunté son expression aux formulaires hermétiques, à supposer que son temps en ait connu de semblables! D'autre part il va plus loin que Philon, puisqu'il supprime les sacrifices. Son culte n'est pas non plus celui de la raison raisonnante, puisqu'il est rendu dans l'esprit de Jésus. Certes Paul le veut spirituel, mais il a voulu exprimer surtout ce qu'il a de raisonnable et de digne de Dieu, au moyen d'un terme grec très courant, mais qu'il a le premier appliqué au culte. On peut comparer Épictète (I, XVI, 20) : εἰ γοῦν ἀηδὼν ἤμην, ἐποίουν τὰ τῆς ἀηδόνος, εἰ κύκνος, τὰ τοῦ κύκνου. νῦν δὲ λογικός εἰμι· ὑμνεῖν με δεῖ τὸν θεόν.

c'est là le culte que demande de vous la raison; [2] et ne vous accommodez pas à ce siècle, mais transformez-vous par le renouvellement de l'esprit, afin que vous puissiez discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui [lui] est agréable, ce qui est parfait.

Dans la Vg. *obsequium*, trop vague, doit être remplacé par *cultum*. *Misericordiam* est aussi bon que *miserationes* (contre *Corn.*).

2) Si on lit συνσχηματίζεσθαι et μεταμορφοῦσθαι (*Soden*, *Zahn*), les verbes à l'infinitif, toute la phrase dépend de παρακαλῶ du v. 1. Les impér. συνσχηματίζεσθε et μεταμορφοῦσθε (*Vg.*, *Nestle*, *SH.*, *Kühl*) sont beaucoup mieux attestés et conviennent à la vive allure de Paul qui n'évite même pas l'anacoluthe dans ses périodes.

— καί ne prouve pas que le thème soit changé, comme si Paul, s'étant occupé du corps au v. 1, passait maintenant aux dispositions de l'âme, car l'âme était censée agissante au v. 1 comme offrant le sacrifice, et le début du v. 2 fait aussi allusion à l'attitude extérieure. Le v. 2 dit comment il faut entendre de l'ordre moral ce que dit au v. 1 la métaphore du sacrifice; naturellement l'âme passera au premier plan.

On ne saurait négliger la nuance entre συνσχηματίζεσθαι et μεταμορφοῦσθαι. Le σχῆμα « figure » indique quelque chose de plus extérieur que μορφή « forme », et aussi quelque chose de plus passager, qui sent la mode; ainsi τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (I Cor. VII, 31). Paul nous dit donc ici de ne point adopter les manières de ce siècle, qui, de leur nature, ont quelque chose de caduc et d'imparfait. Ce temps, qui passe, n'a pas de forme solide. De même l'assimilation mensongère des faux apôtres et de Satan, qui ne peuvent être que des dehors trompeurs, μετασχηματίζεσθαι (II Cor. XI, 13. 14). Quand il s'agit d'un vrai changement de vie intérieure, surtout d'après le Christ, c'est μορφή qui entre en scène dans ses composés : Rom. VIII, 29 συμμόρφους; Phil. III, 10 συμμορφιζόμενος; II Cor. III, 18 μεταμορφούμεθα. Chrys. a très bien senti cette nuance : Οὐκ εἶπε, Μετασχηματίζου, ἀλλὰ μεταμορφοῦ, δεικνὺς ὅτι τὸ μὲν τοῦ κόσμου σχῆμα· τὸ δὲ τῆς ἀρετῆς, οὐ σχῆμα, ἀλλὰ μορφή τις ἀληθὴς φυσικὸν ἔχουσα κάλλος κ. τ. λ. Cornely a refusé d'admettre la distinction, à cause de Phil. III, 21, mais Lightfoot (*Commentaire de Philipp.*) a montré qu'elle est solide et que le texte de Phil. ne la contredit pas. Ce qu'il faut concéder à Cornely (contre *Chrys.*), c'est que Paul a compris, dans τῷ αἰῶνι τούτῳ, outre l'idée de caducité, celle du mal moral. Malgré la Rédemption, le monde est demeuré pénétré des mauvaises influences qui le dominent depuis Adam; le monde de la perfection est encore à venir. Aussi est-ce avec un tact parfait que Paul demande aux chrétiens de ne point prendre les goûts, les manières, les allures du siècle présent, qu'ils ne connaissent que trop, sans leur dire en parallélisme de se conformer au siècle futur. Ce serait exiger d'eux une perfection qu'ils ne peuvent atteindre ici-bas; c'est beaucoup d'y tendre en renouvelant sans cesse son esprit de façon qu'il prenne une forme nouvelle. Le νοῦς est un principe de jugement sain, il condamne le péché

(VII, 23), mais il est par lui-même impuissant à en triompher. Il va sans dire, ou plutôt il a été dit (VIII, 9 ss.) que l'Esprit de Jésus est le principe de la vie nouvelle; cf. Eph. IV, 23 ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν, texte d'où est peut-être venu ὑμῶν après νοός dans certains mss. (*Soden*, entre crochets).

Le νοῦς ainsi renouvelé pourra discerner quelle est la volonté de Dieu, règle suprême de nos actions, en d'autres termes, ce qui est τὸ ἀγαθόν κ. τ. λ. Le mot θέλημα étant du neutre en grec, les adjectifs τὸ ἀγαθόν etc. ont été regardés comme des épithètes de θέλημα (encore *Jül.*), mais on ne voit vraiment pas que la volonté de Dieu soit agréable à tous, ni ce qu'elle gagne à recevoir ce suffrage. Jülicher répond que εὐάρεστον signifie « assuré de la complaisance de tout ce qui est capable de juger au ciel et sur la terre ». Mais en fait εὐάρεστος se dit toujours de l'inférieur (Tit. II, 9), et ordinairement de ce qui est agréable à Dieu (Rom. XIV, 18; II Cor. V, 9; Phil. IV, 18; Col. III, 20; Heb. XIII, 21); cf. surtout Eph. V, 10, δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ Κυρίῳ. Les trois adjectifs sont donc pris substantivement (*Corn.*, *Zahn*, *Kühl*) comme une explication de ce à quoi nous invite la volonté de Dieu, ce qui est bon moralement, ce qui est encore plus agréable à Dieu, ce qui est parfait.

On ne dira jamais assez, avec Jülicher, combien profonde et admirable est cette doctrine qui unit si étroitement la religion et la morale. La victime que Dieu demande de nous, c'est nous-mêmes, et le sacrifice c'est de devenir parfaits en suivant sa volonté. Mais les éloges de Jülicher s'adressent aussi à une exclusion qui n'est pas dans la pensée de Paul; d'après lui, le chrétien n'aurait plus besoin ni de lois, ni même de religion, puisque toute la religion et la piété consisteraient pour lui à faire le bien qu'il est toujours sûr de connaître par la conscience. L'Apôtre n'a pas exclu ici ce qu'il admet ailleurs, mais il a posé en effet le fondement d'une mystique solide. L'attrait pour le bien et même le discernement du bien dépend en grande partie des dispositions de l'âme : *Sicut homo qui habet gustum infectum, non habet rectum iudicium de saporibus; sed ea quae sunt suavia, interdum abominatur, ea vero quae sunt abominabilia, appetit : qui autem habet gustum sanum, rectum iudicium de saporibus habet : ita homo qui habet corruptum affectum, quasi conformatum rebus saecularibus, non habet rectum iudicium de bono; sed ille qui habet sanum affectum, sensu eius innovato per gratiam, rectum iudicium habet de bono* (*Thom.*), et cette connaissance, comme instinctive et expérimentale dans l'ordre surnaturel, trouve assez à s'exercer dans la vie chrétienne, même en y ajoutant la lumière de la loi positive et la tutelle des pasteurs. Que Paul n'ait pas eu en vue d'encourager les écarts de l'individualisme, c'est ce que prouvent les instructions qui suivent.

Dans la *Vg.* on lira volontiers *placens* (WW.), au lieu de *beneplacens* (*Vg.-Clém.*), d'autant qu'au v. 1 εὐάρεστον est traduit par *placens*. La leçon *vestri* après *sensus* suppose le grec ὑμῶν. Les adjectifs τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον sont traduits comme des épithètes de τὸ θέλημα : *voluntas... bona et placens et perfecta*, ce qu'on n'a pas le droit de condamner absolument. D'après l'opinion que nous avons préférée, il faudrait traduire : *quod bonum est, et placens et perfectum.*

3-8. SENTIMENT MODESTE ET JUSTE QUE CHACUN DOIT AVOIR DE SA FONCTION PAR RAPPORT AU TOUT.

[3] **Car, en vertu de la grâce** qui m'a été **donnée, je dis à** chacun d'entre vous **de ne point s'élever** plus qu'il ne convient, **mais** d'avoir des **sentiments de juste modestie,** chacun selon la mesure de la foi

3) La grâce **donnée à Paul est celle de** l'apostolat, **non** point seulement celui des gentils, **mais l'autorité apostolique.** Sur χάρις dans ce sens, cf. Rom. xv, 15; I Cor. III, 10; Gal. II, 9; Eph. III, 2. 7-8; IV, 7. — Λέγω reprend le thème de παρακαλῶ (v. 1), mais le gén. avec διά signifie cette fois : « en vertu de ». Paul s'adresse à chacun des Romains, παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, non qu'il ait distingué jusque-là entre Judéo-chrétiens et gentils convertis (contre *Zahn*), mais parce qu'il va toucher le rôle des individus dans la communauté. D'ailleurs ce souci de n'excepter personne, joint à l'appel à son autorité apostolique, donne à supposer que personne, parmi ceux qui sont alors à Rome, ne peut se croire placé par sa situation au-dessus des avis de l'Apôtre. — Le principe général de ces avis, c'est que chacun doit avoir une juste idée de son rôle et s'y tenir. Paul joue sur les combinaisons du verbe φρονεῖν, exprimant le sentiment aussi bien que la pensée, une disposition de l'esprit et du cœur. Y ajouter μέγα c'était « l'orgueil »; avec μικρόν, « avoir de bas sentiments de soi-même ». Paul réprouve l'orgueil, ὑπερφρονεῖν, et recommande cette vue intermédiaire qui conduit à avoir de soi un sentiment juste et par conséquent modéré, σωφρονεῖν, car penser sainement pour un mortel, c'était penser modestement, et cela s'alliait naturellement à la piété qui supposait une saine opinion relativement à la divinité (le contraire est blâmé dans Soph. *El.* 307 : οὔτε σωφρονεῖν οὔτ' εὐσεβεῖν πάρεστι). La recommandation est donc parfaitement conforme aux meilleures règles de la morale grecque. Mais Paul entend cette modération dans l'ordre surnaturel. ἑκάστῳ ὡς, pour ἕκαστος ὡς αὐτῷ (pour cette construction, cf. I Cor. III, 5; VII, 17). Chacun doit prendre pour règle de l'estime qu'il fera de soi et de l'activité de sa personne la mesure de foi, μέτρον πίστεως (gén. de spécification), que Dieu lui a donnée en partage. Quelle foi? D'après Kühl (*Jül. ? Lips. ?*), c'est la foi paulinienne du chrétien qui embrasse le christianisme, la foi qui participe à la justification. Mais d'après l'opinion ancienne la plus commune, la foi signifie ici les dons gratuits (*Corn., Zahn*); d'après Cornely, il y a métonymie, et la foi est ici pour les dons qui en sont le fruit. En effet, si la foi chrétienne est un don de Dieu, c'est toujours aussi un acte de l'homme, et il serait étrange de la représenter comme un don que Dieu distribue selon telle ou telle forme en vue d'un ministère particulier. D'autre part on ne comprendrait pas que ces dons soient donnés en dehors du christianisme; ils supposent donc la foi. Il semble que Paul, écho des paroles du Christ (Mt. XVII, 20; XXI, 21; Mc. XI, 22-24; Lc. XVII, 6), fasse ici allusion à une certaine plénitude de foi confiante capable d'opérer des actions surnaturelles; c'est la foi dont il est question I Cor. XII, 9; XIII, 2, où elle paraît nettement comme un don particulier. Il faut seulement concéder qu'elle a ici un sens plus général, marquant mieux le rapport des dons avec la foi chrétienne qui en est la base nécessaire.

Dans la Vg. *omnibus qui sunt* représente *unicuique qui est* (*Corn.*) ou avec

que Dieu lui a départie. [4] En effet, de même que nous avons plusieurs membres dans un seul corps, et qu'aucun de ces membres n'a la même fonction que les autres, [5] ainsi nous, étant plusieurs, ne formons qu'un seul corps dans le Christ, et quant au particulier, nous

g : omni consistenti. — *et* avant *unicuique* est maintenu par WW. malgré des autorités considérables, et contre le grec. Il est à noter que saint Jérôme (*C. Iovin.* I, 37; écrit en 392-393) a condamné la traduction de notre Vulgate : ad pudicitiam, *non* ad sobrietatem *ut male* (!) *in latinis codicibus legitur*. Érasme est arrivé à rendre la combinaison si nuancée de φρονεῖν, ὑπερφρονεῖν, σωφρονεῖν d'une façon assez claire : *Dico... cuilibet versanti inter vos, ne quis arroganter de se sentiat, supra quam oportet de se sentire, sed ita sentiat, ut modestus sit et sobrius.*

4 s.) Il était assez naturel de comparer une société à un corps dont les membres ont chacun leur rôle : l'apologue des membres et de l'estomac a rendu célèbre Menenius Agrippa. Sous l'influence des stoïciens, le monde était regardé comme commun aux dieux et aux hommes; Cic. *De finibus*, III, xix, 64 : *mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unumquemque nostrum eius mundi esse partem : ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.*

Les chrétiens, eux, ne forment qu'un corps dans le Christ. Paul a exprimé plus longuement sa doctrine dans I Cor. xii, 12-31. Dans cet endroit c'est tout le corps qui est le Christ; son union vient de l'unité d'Esprit qui est celui du Christ. On dirait donc que le Christ en est l'âme. Plus tard Paul regardera le Christ comme la tête (Eph. iv, 15). Ces différentes conceptions expriment, chacune à sa manière, les relations très réelles, mais mystérieuses et ineffables, des chrétiens avec le Christ et son Esprit.

La comparaison est aussi claire qu'elle peut l'être. D'après les règles du genre, le terme qui sert de comparaison ne devrait pas être nommé de nouveau dans l'application au sujet à expliquer. Il faudrait dire : « de même que le corps humain est composé de membres, ainsi la société chrétienne forme un tout où chacun a son rôle » (*Jülicher*). Mais Paul ne trouve pas d'expression qui marque mieux l'unité que le corps et les membres; il les nomme donc d'abord au sens propre (v. 4), ensuite au sens métaphorique. — Dans τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ, πάντα a été ajouté pour compléter la pensée (*Zahn*) : « les membres — et je parle de tous — n'ont pas la même fonction », c'est-à-dire que chaque membre a sa fonction distincte. A parler strictement, ils sont membres du corps, non des autres membres; mais quand le terme est employé métaphoriquement, Paul dit que chacun (καθ' εἷς, cf. Jo. viii, 9, et Mc. xiv, 19; εἷς indéclinable, ou les deux mots unis, καθεῖς comme ἀνάλογος) est membre des autres, parce que l'individualité des membres métaphoriques est tout de même plus marquée que celle des membres au sens propre, et que les autres membres sont le corps; inversement il peut en dire autant des membres du corps quand il leur prête une personnalité (I Cor. xii, 21).

sommes membres les uns des autres. 6 Or ayant des dons différents, selon la grâce qui nous a été donnée, si c'est la prophétie, [qu'elle

6) La première partie du v. ἔχοντες ... διάφορα est rattachée par Zahn et Kühl à ce qui précède; cette addition leur paraît nécessaire pour compléter la pensée; quant à la phrase qui suit, elle est tellement coupée qu'il ne suffirait pas de la rattacher à ἔχοντες pour la rendre régulière. Mais le v. 5 a cependant une terminaison normale et ἔχοντες δέ (surtout après τὸ δέ) a bien l'air de commencer une phrase qui, il est vrai, n'est pas construite régulièrement (*Lips., Corn., SH., Lietz., Jül.*). Après προφητείαν il faudra sous-entendre un verbe : cf. I Pet. IV, 7-11 et ÉPICT. *Diss.* IV, IV, 34 : θέλετ' εἰς Ῥώμην; εἰς Ῥώμην. εἰς Γύαρα; εἰς Γύαρα. εἰς Ἀθήνας; εἰς Ἀθήνας. εἰς φυλακήν; εἰς φυλακήν. « Voulez-vous que j'aille à Rome? [j'irai] à Rome etc.; en prison? [j'irai] en prison! » Ici le verbe à sous-entendre est déterminé par le sens général du morceau; Paul enseigne le bon usage des dons; le verbe sera donc : « que ce soit » ou tout autre semblable; de même pour la suite. — Il s'agit ici de χαρίσματα différents, nommés *gratiae gratis datae* par nos théologiens, que Dieu ne confère pas d'après les mérites, mais selon qu'il lui plaît et plutôt pour l'utilité de l'Église que pour l'avantage spirituel de celui qui les reçoit. Ces dons étaient plus fréquents et plus extraordinaires dans la primitive Église, et il en est question surtout dans la Ire aux Corinthiens. Le premier nommé ici est προφητεία. D'après I Cor. XIV, 3 s. 24, la prophétie édifie l'Église; elle a donc trait aux choses religieuses, et, étant un don surnaturel, atteint des objets cachés aux lumières naturelles; on pourrait citer comme exemple Rom. XI, 25. — Paul *recommande* à celui qui a reçu le don de prophétie de l'exercer κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως. Il est vrai que des Grecs et d'autres cités par Corn. (encore *Kühl*) ne voient pas là une recommandation, mais une explication : « la prophétie, à savoir celle qui se pratique κατὰ τὴν ἀναλογίαν ». Mais il est impossible de construire ces mots sur un autre modèle qu'au v. suivant εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ. Or il serait absurde de dire que le ministère consiste dans le ministère. Il faut donc admettre que les recommandations, évidentes (même pour *Kühl*) au v. 8, commencent dès maintenant. Chrys. et Euth. ont d'ailleurs tiré de leur construction cette conclusion fausse que la prophétie est donnée à chacun selon la mesure de sa foi. Mais ils n'ont pas eu tort d'entendre ἀναλογία au sens de μέτρον. Jérôme a traduit ainsi, *secundum mensuram fidei,* dans *C. Iov.* II, 22. Le traducteur latin d'Origène condamne la traduction latine *secundum rationem : Ἀναλογία enim in graeco, non tam ratio quam mensura competens dici potest,* et, en effet, dans les textes grecs d'Origène κατὰ τὴν ἀναλογίαν signifie « en proportion de » (*De princip.* éd. Koetschau, p. 160; *comm. in Io.* éd. Preuschen, p. 186). Les modernes en général (*Corn., Lips., Zahn, Lietz.*) expliquent donc κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως par le v. 3, ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως (le même mot dans la *Pechitto* pour ἀναλογία et pour μέτρον, משוחתא, « mesure », « mode »). L'idée serait que le prophète ne doit pas dépasser les limites du don qui lui est concédé, ce qui arriverait s'il mêlait ses propres pensées à celles qui lui sont suggérées par l'Esprit-Saint. Cet avis serait bien en harmonie avec l'avis général de ne pas s'estimer plus

s'exerce] en harmonie avec la foi; [7] si c'est le ministère, dans les fonctions du ministère; si quelqu'un a reçu le don d'enseigner,

qu'il ne faut (v. 3). — En revanche ce sens n'est pas sur le rythme du contexte plus rapproché qui suit. Paul ne demande pas qu'on s'en tienne à la quotité du don reçu, mais qu'on s'en tienne à ce qu'exige la fonction, telle que son nom même l'indique. Comme le nom de προφητεία était très vague, il a voulu dire dans quelle limite est contenue la prophétie, ce qu'il exprime par ἀναλογία τῆς πίστεως. Ces mots indiquent donc, comme dans les cas suivants, une mesure objective plutôt qu'une disposition subjective. Cependant ce serait exagérer cette objectivité que d'interpréter : selon la règle de foi, ou : en conformité avec les formules de foi. Il suffit de dire avec Thom. : *secundum rationem fidei, id est non in vanum, sed ut per hoc fides confirmetur; non autem contra fidem,* ou, en prenant *fidei* plus strictement au sens paulinien : « ce qui vient de la foi et ce qui conduit à la foi » (*Jül.*). Cornely rejette le sens objectif comme inconnu aux Pères; cependant Aug. (*De Doctr.* IV, xx, 40) a cité le texte sous cette forme : *secundum regulam fidei.* Donc, tout en acceptant pour ἀναλογία le sens de « proportion », « mesure », nous prenons la foi dans le sens objectif. D'autant que la limite subjective est impossible à tracer. Comment le prophète peut-il savoir distinctement qu'il dépasse la mesure de la révélation qui lui est faite ou, plus exactement, de la certitude de foi que Dieu lui donne? La foi commune (Tit. I, 4) est au contraire le meilleur moyen de discerner les esprits (Gal. I, 8), et le discernement s'applique même aux prophètes (I Cor. XII, 10; XIV, 29; I Thess. V, 19-21).

D'après le sens qui paraît le plus sûr et l'autorité de Jérôme et du traducteur d'Origène, nous lirions *mensuram* (*fidei*) plutôt que *rationem.*

7) Cornely pense qu'il s'agit ici d'offices extraordinaires, attribués à quelques personnes dans la primitive Église par le don de charismes non moins extraordinaires. D'autre part les Latins (*Thom.* etc.) ont cru qu'il s'agissait des ministres officiels de l'Église, évêques, prêtres etc. Il n'est point question ni d'offices si tranchés, ni, semble-t-il, de charismes aussi extraordinaires que la prophétie. — Le prophète se présentait comme inspiré par l'Esprit-Saint, investi d'une mission divine; tandis qu'on s'offrait au « ministère » (I Cor. XVI, 15; II Cor. VIII, 4), ce qui n'exclut ni un sentiment intime de l'appel divin, ni une désignation par l'opinion ou par de plus autorisés. Dieu faisait à ces ministres des grâces spéciales en vue de leur ministère, mais Paul les distingue à l'occasion des charismes éclatants comme la prophétie : διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν... καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν (I Cor. XII, 5). Il y avait donc plusieurs sortes de ministère. L'un d'eux qu'on nommait spécialement διακονία avait pour objet la distribution des aumônes aux pauvres (I Cor. XVI, 15; II Cor. VIII, 4). Ce n'est pas de celui-là qu'il est ici question (contre *SH., Lietz.*), car ce point sera touché au v. 8. Il s'agit plutôt (*Corn., Zahn, Jül.*) d'une application à certains services qui vont être énumérés; en effet l'enseignement est compris dans le ministère (Eph. IV, 12); de plus le changement de construction et la nature spéciale des offices qui suivent suggèrent la division d'un concept général en ses parties.

qu'il enseigne; [8] d'exhorter, qu'il exhorte; que celui qui donne, le fasse en simplicité! celui qui préside, en diligence! celui qui pratique la miséricorde, avec une aimable gaieté.

Que celui donc qui a la grâce du ministère, exerce le ministère — sans sortir de ses attributions. — C'est d'abord ὁ διδάσκων, synonyme de ὁ διδάσκαλος, le participe ayant été choisi pour aller avec ὁ παρακαλῶν qui n'avait pas de substantif correspondant. Le didascale est placé au troisième rang, après les apôtres et les prophètes, dans I Cor. XII, 28 (cf. Eph. IV, 11; Act. XIII, 1). Comme distinct du prophète, le didascale a pour domaine l'enseignement courant des vérités chrétiennes; il ne se présente pas comme inspiré. D'autre part, sa situation n'est point encore déterminée comme celle d'un docteur en théologie, avec l'anneau et le bonnet. L'exemple de s. Justin prouve qu'il y avait encore au second siècle de ces didascales de bonne volonté, même parmi les laïcs.

8) Comme distinct du didascale, le παρακαλῶν, qui n'est plus cité nulle part, doit être ce chrétien, moins instruit peut-être, mais zélé, qui porte la bonne parole à ceux qui ont besoin d'un conseil ou d'un encouragement. L'exhortation est la suite naturelle de l'enseignement (I Tim. VI, 3; Tit. I, 9), mais elle peut en être distincte et se révéler plus efficace dans un entretien intime que sur le mode oratoire. Il y a encore aujourd'hui des chrétiens dans le monde qui sont comme à l'affût des faiblesses et des douleurs pour les soulager par de bonnes paroles, le seul remède qu'on puisse parfois y apporter.

Après ces services rendus aux âmes, ceux de l'ordre temporel. Le nouveau concept est marqué par une construction nouvelle; Paul indiquera comment il faut rendre ces offices, quelle est la bonne manière de s'en acquitter. — ὁ μεταδιδούς est celui qui donne du sien, dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre temporel, mais dans le premier sens ce ne pourrait être que par l'enseignement ou l'exhortation, déjà mentionnés (contre *Zahn*). Il s'agit donc de l'aumône, et, si Paul a suivi une gradation, de l'aumône en elle-même, sans que celui qui donne exerce par lui-même et directement la charité. Il doit agir ἐν ἁπλότητι (cf. II Cor. IX, 11. 13), ce qui s'entend aussi bien de l'esprit (II Cor. XI, 3) que du cœur (Eph. VI, 5; Col. III, 22). C'est donner par bonté, simplement pour donner, sans chercher un intérêt détourné, ni même l'estime générale, nous dirions : ne pas songer à figurer sur une liste de souscriptions.

Dans ce contexte, ὁ προιστάμενος ne peut guère être le chef de la communauté (contre *Lietz.*, *Zahn*). Le mot se dit des chefs ecclésiastiques (I Thess. V, 12; I Tim. V, 17 προεστῶτες), mais aussi des chefs de famille (I Tim. III, 4. 5. 12). On pourrait donc laisser le mot dans le vague. Mais puisqu'il est encadré dans des offices de miséricorde, il est très probable qu'il désigne ceux qui ont la direction des œuvres (*Corn.*, *Kühl*, *Jül.*), comme la προστάτις de XVI, 2. Ceux-là centralisent les dons, sont comme les intermédiaires entre les riches et les pauvres ou les malades; ils ont besoin de diligence et de zèle, soit pour recueillir les aumônes, soit pour les bien administrer.

Mais il est encore un service plus parfait, c'est d'exercer soi-même la mi-

9 Que la charité soit sans dissimulation; ayant horreur du mal, attachez-vous au bien. 10 Que la charité fraternelle vous rende tendres les uns pour les autres, chacun estimant les autres plus

séricorde en donnant ses soins aux miséreux, pauvres ou malades : c'est ὁ ἐλεῶν, celui qui éprouve la pitié dans ses entrailles, et qui se donne en personne, puisque Paul lui recommande l'attitude qui établira le mieux le contact entre le pauvre et lui, une certaine bonne humeur. La gaieté sereine va au cœur pour y faire renaître l'espérance. Cf. Prov. xxii, 8 ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ Θεός, cité II Cor. ix, 7 et Eccli. xxxii, 11.

9-21. L'exercice de la charité.

Les avis qui suivent ne sont pas rangés selon un ordre très déterminé ; on peut cependant distinguer l'exercice de la charité entre chrétiens (9-16), et envers tous les hommes, spécialement les ennemis (17-21).

9) La preuve que Paul ne parlait jusqu'ici ni de fonctions déterminées strictement, ni de grâces gratuites classant ceux qui les reçoivent dans une catégorie à part, c'est qu'il continue par des avis qui sont évidemment applicables à tous. Entre la charité de miséricorde exercée par quelques-uns, et la charité que tous se doivent les uns aux autres, il n'y a de différence en faveur des premiers qu'un attrait spécial de grâce. C'est de la même manière que la charité vient après les charismes dans I Cor. xiii, 1. Cette charité doit être ἀνυπόκριτος, cf. II Cor. vi, 6 ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ. Ici Paul semble donner l'explication de cette épithète par ce qui suit. Si on isolait complètement ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος (*Nestle, Soden, Lietz.* etc.), la fin du verset ne serait plus qu'une maxime trop générale, entre deux avis sur la charité. Les participes sont donc, sinon l'explication de l'épithète, du moins un complément de l'idée (cf. II Cor. i, 7). ἀνυπόκριτος exclut les sentiments feints, tels que ceux des acteurs sur la scène. Le mot ne paraît qu'avec Marc-Aurèle (*Adverbe*, VIII, 5, cité par *SH.*), grand apôtre de la sincérité et ennemi de la déclamation. Toute affectation feinte d'amitié est odieuse, cela va sans dire; mais la charité chrétienne suppose la vertu et se propose la vertu. Comme telle, elle déteste le mal de la personne aimée et ne s'unit à elle que dans le bien; τῷ ἀγαθῷ en opposition avec τὸ πονηρόν ne peut être que neutre et désigner le bien, mais d'autre part κολλώμενοι se dit plutôt d'une personne (*Zahn* cite Mt. xix, 5; Lc. xv, 15; Actes v, 13; ix, 26; Clem. I Cor. xv, 1; xxx, 3; Barn. x, 5) que d'une chose; donc ici l'union au bien qui est dans la personne. Celui qui est dans ces sentiments et ne les dissimule pas exerce la charité la plus sincère; cf. I Cor. xiii, 6.

Dans la *Vg.* Cornely préférerait *turpitudinem* à *malum;* pourquoi? D'après l'explication donnée, nous ne mettrions qu'une virgule après *simulatione.*

10) La construction au moyen de participes (un adjectif) se continue jusqu'à la fin du v. 13, supposant l'impératif ἔστε sous-entendu, préludant aux impératifs exprimés au v. 14.

— φιλαδελφία « amour fraternel », parce que les chrétiens sont des frères (I Thess. iv, 9; Heb. xiii, 1; I Pet. i, 22; II Pet. i, 7), et qui par conséquent doit être très tendre (φιλόστοργοι). Cette tendresse distingue le christianisme.

méritants. [11] **Point de négligence dans le zèle! Soyez fervents**

Les initiés de Mithra se nommaient frères, mais, d'après M. Cumont : « La fraternité de ces initiés qui prenaient le nom de « soldats » eut sans doute des affinités avec la camaraderie d'un régiment, non exempte d'esprit de corps, plutôt qu'avec l'amour du prochain qui inspire les œuvres de miséricorde envers tous » (*Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2e éd. p. 231). Il n'est pas non plus certain que cette fraternité mithriaque ait compris des sœurs. Les cultes syriens connaissaient aussi la fraternité; cf. *CIL.* VI, 30758, Dessau 4316 : *fratres carissimos et collegas hon*(estissimos), dans le culte du Zeus de Dolichè. En Égypte les membres d'une corporation religieuse, et peut-être du clergé d'une ville, se nommaient frères; cf. P. Tor. I, I, 1. 20 (IIe s. av. J.-C.), P. Par. XLII, 1 (IIe s. av. J.-C), P. Tebt. I, 12 (118 av. J.-C.), cités par Moulton et Milligan. On ne peut douter que le terme de frères n'eût été imposé aux chrétiens par l'usage oriental et spécialement juif, s'il n'était sorti naturellement de leurs sentiments. D'ailleurs cet usage ne garantissait pas la tendre affection que demande saint Paul et qui s'étendait à tous les hommes, tous appelés à la foi.

Quelques-uns ont compris τῇ τιμῇ ἀ. πρ. comme si τιμῇ signifiait « marque d'honneur », et προηγούμενοι « se prévenant », « allant au-devant les uns des autres » (*Corn.*), ou « se dépassant » (*Preuschen*), dans une sorte de lutte courtoise. Mais ce sens de προηγεῖσθαι avec l'acc. ne se rencontre pas ailleurs, et il semble que l'apôtre parle ici des sentiments intérieurs comme dans les autres cas, ce qui est plus important que les démonstrations extérieures. Donc προηγεῖσθαι a plutôt le sens de προτιμᾶν (*SH., Lietz., Zahn, Kühl*); comme Phil. II, 3 : ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν. Paul ajoute ici τῇ τιμῇ, « en vraie valeur ». Il eût pu écrire κατὰ τὴν τιμήν (cf. Phil. III, 6, *Field*), « pour la valeur ».

A *charitate* WW. préfèrent *caritatem,* ce qui n'est guère intelligible. *Caritate fraterna* vaudrait mieux que *caritate fraternitatis.* Comme *diligentes* est un peu faible, on peut préférer *adfectuosi* (Tert. *Adv. Marc.* V, 14); quant à la seconde partie du verset, la traduction de la *Vg.* conserve sa probabilité. Le sens que nous avons préféré serait : *quoad meritum invicem sibi superiores arbitrantes.*

11) La série des datifs continue sur le même rythme, mais non toujours avec le même sens. τῇ σπουδῇ = κατὰ τὴν σπουδήν. Le soin actif et diligent a été mentionné (v. 8) comme la qualité de ceux qui sont chargés des œuvres; il convient aux plus modestes emplois; c'est l'opposé d'une lenteur paresseuse à laquelle tout est à charge (ὀκνηροί).

— ζέων τῷ πνεύματι était la qualité d'Apollo (Act. XVIII, 25). Cette fois le datif indique le principe qui rend fervent, litt. bouillant. Les anciens n'ont pas su se servir de la vapeur, mais ils ont compris qu'elle était une source d'énergie. Le principe de cette activité n'est pas l'Esprit-Saint immédiatement, mais l'esprit de l'homme animé par l'Esprit-Saint et participant de son ardeur, car l'Esprit est brûlant (Is. IV, 4), symbolisé par des langues comme de feu (Act. II, 3); l'Église le nomme *ignis.* Paul eût sans doute pensé des

d'esprit, c'est le Seigneur que vous servez. 12 Que l'espérance vous tienne en joie; soyez patients dans l'affliction, persévérants dans

tièdes comme s. Jean (Ap. III, 15 s.). — Dans τῷ κυρίῳ δουλεύοντες, le datif est simplement le complément du verbe. Isolée, la maxime serait trop générale. Si elle prend une nuance du contexte, ce doit être que, servant le Seigneur (Jésus), on doit le servir avec ferveur ou qu'on doit être fervent, précisément parce qu'on prétend être au service du Seigneur. Si l'on se donne tant de peine pour des intérêts temporels, celui qui sert le Seigneur ne doit être ni paresseux ni tiède. D'autre part le service du Seigneur est une raison d'espérer (v. 12). La liaison des idées est donc satisfaisante.

Au lieu de κυρίῳ l'ancienne tradition occidentale lisait καιρῷ : D G F d g *Ambrosiaster*, quelques mss. latins d'après la traduction d'Origène, les Latins en général d'après s. Jér. *Ep.* XXVII *ad Marcellam : illi* (ceux qui lui reprochent de corriger *latinorum codicum vitiositatem*) *legant* spe gaudentes, tempori servientes; *nos legemus* spe gaudentes, domino servientes; il existe un *capitulum* (WW. p. 56 et 57) *de tempore serviendo.* S. Cyprien (*Ep.* V, 2) a écrit : *circa omnia enim mites et humiles, ut servis dei congruit* temporibus servire *et quieti prospicere et plebi providere debemus,* mais rien ne prouve que ce soit une citation. Dans ces conditions, les éditions critiques fondées sur les mss. ne peuvent que préférer κυρίῳ, mais pourquoi aurait-on remplacé une leçon aussi facile par καιρῷ? tandis que la leçon καιρῷ, étant facilement suspecte d'opportunisme (cf. *Anthol. palat.* IX, 441, καιρῷ δουλεύειν et Cic. *Ep. ad fam.* IX, 17 : *nos enim illi servimus, ipse temporibus*), les copistes devaient être tentés de la remplacer par κυρίῳ. δουλεύειν καιρῷ pourrait s'expliquer; Ambrosiaster : *quoniam autem dixerat* spiritu ferventes, *ne hoc sic acciperent ut passim et inoportune verba religionis ingererent tempore inimico, per quod forte scandalum excitarent, statim subiecit* tempori servientes *ut modeste et cum honestate aptis et locis et personis et apto tempore religionis fidem loquerentur* (cf. *Zahn, Kühl*); la même idée dans Polybe, XXVIII, 7 (éd. *Büttner* IV, 217) : ὁ δ' Ἄρχων ἀκολουθεῖν ἔφη δεῖν τοῖς καιροῖς καὶ μὴ διδόναι τοῖς ἐχθροῖς ἀφορμὴν εἰς διαβολήν. Zahn note aussi que cette nécessité de se soumettre aux circonstances, correctif de la ferveur, est à son tour adoucie par l'espérance. Le contexte est donc aussi satisfaisant avec cette leçon. S. Thomas donne les deux sans se prononcer.

12) Dans τῇ ἐλπίδι le datif indique le motif de la joie, dans τῇ θλίψει l'objet au sujet duquel s'exerce la patience (*Zahn, Kühl,* et non le datif temporis *Lietz.*), *pressuram sustinentes* (Tert. *Adv. Marc.* V, 14); dans τῇ προσευχῇ (*orationi*) il est régime. — L'espérance qui rend joyeux est le désir confiant des biens célestes, qui touche à la certitude : *facit autem spes hominem gaudentem ratione certitudinis* (*Thom.*) et cette joie n'est pas détruite par les tribulations, auxquelles le chrétien oppose la patience, puisque la patience elle-même conduit à l'espérance (v, 4). Après toutes ces exhortations, Paul indique aux chrétiens où ils puiseront l'énergie nécessaire; c'est dans un attachement constant à la prière (cf. I Thess. v, 17) : *per orationem enim in nobis solici-*

la prière ; [13] prenez votre part des nécessités des saints, pratiquez

tudo excitatur, fervor accenditur, ad Dei servitium incitamur, gaudium spei in nobis augetur, et auxilium in tribulatione promeremur (*Thom.*).

13) μνείαις (au lieu de χρείαις) a quelque appui dans les textes grecs : D F G, quelques mss., dans Théodore de Mops., Eusèbe (*Hist. Mart. Pal.* traduction syriaque), *Acta Pionii* c. I : ταῖς μνείαις τῶν ἁγίων κοινωνεῖν ὁ ἀπόστολος παραινεῖ, sans parler des Latins, *d g* t Ambrst., Opt., Hilar., le traducteur d'Orig. : *memini in latinis exemplaribus magis haberi :* memoriis sanctorum communicantes. Aug. et Sedulius ont les deux leçons. *Memoriis* a persévéré dans le *cod. Amiat.;* cf. les capitula (WW. p. 56 et 57) : *de communicatione sanctorum memoriis*. Zahn (suivi par Kühl) a soutenu la leçon μνείαις, mais en la ramenant au sens de χρείαις, entendant la mémoire que l'on faisait des saints de Palestine dans le but de les secourir. De cette façon μνείαις serait l'original difficile remplacé par χρείαις qui en serait l'explication. Mais il ne peut fournir aucune justification de ce sens de μνείαις. Si Théod. de Mops. a dit que les deux leçons avaient le même sens, c'est en les *fusionnant :* λέγει γὰρ ὅτι δίκαιον ὑμᾶς μνημονεύειν πάντοτε τῶν ἁγίων, κοινάς τε αὐτῶν τὰς χρείας νομίζειν. Ceux qui ont suivi la leçon *memoriis* l'ont entendu du souvenir des saints en connexion plus ou moins étroite avec la prière dont il est question avant, ou comme encouragement à une vie meilleure. Hilaire (*Contra Const.* 27) : *apostolus* communicare nos sanctorum memoriis *docuit... cui nunc sanctorum memoriae communicabitur?... intellige te divinae religionis hostem et inimicum memoriis sanctorum.* Rufin, traducteur d'Origène, après le passage déjà cité : *verum nos nec consuetudinem turbamus, nec veritati praeiudicamus, maxime cum utrumque conveniat aedificationi. Nam usibus sanctorum honeste et decenter, non quasi stipem indigentibus praebere, sed censum nostrorum cum ipsis quodammodo habere communem, et meminisse sanctorum sive in collectis solemnibus, sive pro eo, ut ex recordatione eorum proficiamus, aptum et conveniens videtur.* Le passage de s. Augustin cité, s'il fait allusion à notre texte, l'entend dans le sens du culte des martyrs : *communicatis membris apostolorum,* communicatis memoriis sanctorum *martyrum diffusorum per orbem terrarum, et pertinetis ad curam nostram ut rationem de vobis bonam reddamus.* Zahn reconnaît que dans les *Acta Pionii* il s'agit des fêtes en souvenir des martyrs (Rufin : *in collectis solemnibus*). Il eût pu trouver une confirmation de sa thèse dans le texte de Sedulius Scotus tel qu'il est cité par WW. : *aliter* memoriis sanctorum communicantes, *hoc est* ministrantes eis. Mais il est clair que dans ce passage il faut intervertir le texte commenté : necessitatibus sanctorum communicantes. *Manifestum est quia qui preces suas exaudiri vult, aemulus debet esse vitae sanctorum, ut hoc sit memorem esse et communicatorem, imitari actus illorum. Aliter* memores (*sic*) sanctorum communicantes : *hoc est ministrantes eis qui, propter Christum omnia contemnentes, alienis ad tempus indigent ministeriis* (Migne, *P. L.* CIII, c. 113). Il est évident que Sedulius commente d'abord μνείαις, puis ensuite χρείαις.

L'interprétation de Zahn n'a donc aucun appui, et il faut choisir entre la

avec empressement l'hospitalité. [14] Bénissez les persécuteurs, bénissez et ne maudissez pas. [15] Réjouissez-vous avec ceux qui sont

leçon μνείαις qui rentre dans l'ordre de la prière et du culte des saints et la leçon χρείαις qui vise les aumônes faites aux saints. Dès lors la seconde leçon assurée par les mss. et les versions est aussi la plus vraisemblable. Elle se lie sans difficulté à l'hospitalité, tandis que μνείαις ne se lie qu'en apparence à la prière : qu'est-ce que participer aux souvenirs des saints? On pensera avec Weiss, SH. etc. que χρείαις a été remplacé par μνείαις lorsque la pensée des besoins temporels des saints a fait place au souci très légitime de s'inspirer de leur vie.

— κοινωνεῖν « s'associer à » (cf. II Io. 11; I Pet. IV, 13), terme délicat très bien expliqué par Orig.-lat. : si vraiment on fait siennes les souffrances d'autrui par la charité, on est bien près d'y porter remède par l'aumône. Quand on s'est trouvé sans gîte, on comprend mieux l'obligation d'accueillir des frères. L'hospitalité est une forme spéciale de ces bons offices. Le mot διώκοντες est très énergique : il faut pour ainsi dire s'arracher les hôtes; alors seulement ils ne craindront point d'être à charge. L'hospitalité est un devoir très pressant en Orient, surtout chez les nomades. Les premiers chrétiens l'avaient fort à cœur : I Tim. III, 2; Tit. I, 8; Heb. XIII, 2; I Pet. IV, 9. Le mot ne se trouvait pas dans l'A. T. mais bien la chose (cf. I Clem. X, 7; XI, 1; XII, 1).

14) On serait tenté de dire avec Kühl qu'ici l'horizon s'élargit et que déjà Paul passe aux rapports des chrétiens avec les étrangers ou les ennemis. Mais le v. 16 parle encore des rapports des chrétiens entre eux. L'allusion aux persécuteurs vient peut-être ici de ce que Paul ayant écrit διωκόντων (au v. 13), ce mot lui a remis en mémoire la parole du Seigneur : προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς (Mt. V, 44), ou bien, à propos d'hospitalité, a-t-il pensé à ceux qui fuyaient la persécution et à leurs persécuteurs (*Corn.*)? Dans ce cas il faudrait supprimer ὑμᾶς après διώκοντας (avec B), d'autant que ce mot s'imposait presque aux copistes par le souvenir de Mt. V, 44, et le mouvement naturel du discours. Bénir signifie ici souhaiter du bien, comme le prouve l'opposition avec le précepte négatif, « ne maudissez pas », καὶ μὴ καταρᾶσθε. Le précepte négatif n'est point oiseux quand on songe que les Juifs n'allaient pas tarder à introduire dans leurs prières officielles la malédiction des Nazaréens ou chrétiens (cf. *Le Messianisme...* p. 294). On mesure ici la différence des deux esprits.

Thom. a proposé une partition très ingénieuse des offices de la charité dont il est question à partir de ce verset : considerandum est quod ad caritatem tria pertinent : *Primo quidem benevolentia, quae consistit in hoc quod aliquis velit bonum alteri, et malum eius nolit; secundo concordia, quae consistit in hoc quod amicorum sit idem nolle et velle; tertio beneficentia, quae consistit in hoc quod aliquis benefaciat ei quem amat, et eum non laedat.*

WW. suppriment *vos* après *persequentibus* (avec *Nestle*, contre *Soden*).

15) La construction change, mais le ton demeure impératif, avec une nuance adoucie; sur cet infinitif pour l'impératif ou l'optatif, cf. KÜHNER-

dans la joie; pleurez avec ceux qui pleurent. [16] Ayez entre vous les mêmes sentiments, n'ayant pas le goût des grandeurs, mais sympathisant avec les humbles. Ne soyez pas sages à vos propres

Gerth, II, 2 p. 19 ss. Chrys. a remarqué finement qu'il est beaucoup plus rare de se réjouir avec ceux qui sont dans la joie que de pleurer avec ceux qui pleurent. Le malheur excite naturellement la compassion, et le bonheur, en élevant les autres au-dessus de nous, fait plutôt germer l'envie. On emploie souvent le mot de *sympathie; congratulation* est à peine usité. Paul aime cette communion des joies, d'autant que les meilleures joies des chrétiens viennent des biens spirituels : χαίρω καὶ συνχαίρω πᾶσιν ὑμῖν... χαίρετε καὶ συνχαίρετέ μοι (Phil. II, 17 s.). A cause du v. 16 il semble qu'il a en vue les rapports entre chrétiens; mais il n'eût évidemment pas exclu les Juifs ni les païens de ces démonstrations charitables venant du cœur. — καί devant κλαίειν (*Soden*) n'est pas suffisamment attesté par les mss. et ne fait qu'alourdir la phrase.

16) Les participes reparaissent, ce qui suppose un temps d'arrêt avant le verset 16; c'est donc avec raison que Nestle et Soden mettent un point après κλαιόντων. En effet le début du v. 16 est une phrase de transition. Quelques-uns (*Orig., Corn., Jül., Zahn*), il est vrai, le rapportent à ce qui précède et entendent τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες du précepte de la charité : « ayez des autres la même opinion que de vous-mêmes et par conséquent traitez-les bien ». Mais dans Paul τὸ αὐτὸ φρονεῖν semble signifier être d'accord, avoir les mêmes opinions, les mêmes sentiments (cf. XV, 5; II Cor. XIII, 11; Phil. II, 2 : τὸ αὐτὸ φρονῆτε... τὸ ἓν φρονοῦντες; Phil. IV, 2), et εἰς ἀλλήλους indique seulement que cette concorde dans les sentiments doit se manifester à l'extérieur (*Thom., Lips., SH., Lietz., Kühl*). Les chrétiens ne doivent pas seulement être unis dans la même foi; il y a comme un ensemble de jugements, de sentiments, d'attraits qui constituent l'esprit chrétien et qui fait qu'on tombe d'accord dans les occasions, et que l'exercice de la charité est plus facile. C'est du moins ce que demandait l'Apôtre avec insistance (cf. pour le sens I Cor. I, 10). Le signe le plus sûr de cet esprit chrétien et en même temps le meilleur moyen de maintenir cette concorde, c'est l'humilité. D'ordinaire les hommes regardent en haut et ne songent qu'à s'élever; les relations qu'ils recherchent sont celles qui peuvent les faire monter; ils estiment singulièrement ceux qui ont su gravir les sommets : ils sont τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες. Mais le chrétien, à l'exemple du Christ (*Orig.*), doit rechercher ce qui est bas, non pas certes dans l'ordre intellectuel ou moral, mais dans l'ordre social (*Jülicher*); il estime tout ce qui est chétif, humble, méprisé. — La seule difficulté est de savoir si τοῖς ταπεινοῖς est au neutre ou au masc. On dit ordinairement *neutre*, à cause du parallélisme avec τὰ ὑψηλά, d'autant que le verbe συναπαγόμενοι peut avoir pour complément une chose (cf. Gal. II, 13; II Pet. III, 17), dans le sens de « se laisser séduire par », aussi bien qu'une personne, de même que συμπεριφέρεσθαί τινι « condescendre » peut se dire des choses (Épict. I, IX, 12) aussi bien que des personnes (Épict. I, XXIX, 64. 66). —

yeux. [17] Ne rendez à personne le mal pour le mal, agissant ho-

Mais le parallélisme n'est pas toujours rigoureux, et l'on admettra plutôt le masc. parce qu'on ne trouve τὰ ταπεινά qu'une fois dans la Bible, Ps. CXXXVII, 6 : ὅτι ὑψηλὸς ὁ κύριος, καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορᾷ, καὶ τὰ ὑψηλὰ ἀπὸ μακρόθεν γινώσκει (où l'hébreu a d'ailleurs le masculin), tandis que οἱ ταπεινοί revient constamment (*Field*). Dans ce sens Chrys. : « Abaisse-toi vers leur vulgarité, condescends, va avec eux de compagnie. Et ne te contente pas de partager leur bassesse par la pensée, aide-les, tends la main, non par l'intermédiaire d'un autre, mais en personne... » Un vrai chrétien trouve mieux sa place dans les mansardes que dans les palais. Quelle perfection demande Paul!

— A cette facilité d'adaptation aux personnes de condition modeste et à toute adaptation complaisante s'oppose la prétention d'être fort sage : d'avance on se donne raison. C'est ce que Paul condamne en revenant à l'impératif parce qu'il cite Prov. III, 4 : μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ, « ne sois pas sage à tes propres yeux », peu disposé à céder, — sens légèrement différent de celui que nous avons reconnu (plus haut XI, 25), en suivant une leçon différente.

Je ne vois rien à changer à la *Vg*. D'après la première opinion indiquée (*Corn*. etc.), le début devrait se traduire : *eodem animo alii in alios affecti* (*Érasme*). Pour le reste, cf. Tert. (*Adv. Marc*. V, 14) : *non altum sapientes, sed humilibus adsectantes* (Migne : *assentantes*).

17) C'est ici que Paul envisage les rapports avec les étrangers. Au v. 14 on bénissait les persécuteurs, mais on le faisait au sein de la communauté. Ici se pose la question des relations. Si elles étaient bonnes, la situation serait résolue d'avance d'après les principes mêmes des païens (Mt. v, 46). Mais trop souvent le milieu, composé de païens ou de Juifs, était hostile. Rendre le mal pour le mal était déjà réprouvé par le psalmiste (VII, 5), malgré la loi du talion, et par la saine morale des anciens; Paul l'avait interdit aux Thessaloniciens (I Th. v, 15; cf. I Pet. III, 9). — Le verset se continue par un texte des Proverbes (III, 4) : καὶ προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον Κυρίου καὶ ἀνθρώπων, cité très librement. Paul a sûrement retranché la mention du Seigneur, qui a pénétré dans quelques textes d'après II Cor. VIII, 21, et il a ajouté πάντων, pour donner un pendant à μηδενί, parce qu'il pense désormais à l'attitude des chrétiens dans le monde. Ne pas rendre le mal pour le mal est noble et généreux, de nature à concilier aux chrétiens l'estime de tous; s'il ne faut pas la rechercher pour elle-même, il ne convient pas de la dédaigner, dans l'intérêt des âmes, et pour l'honneur du christianisme (Tit. II, 10 etc.). — Jülicher et Kühl ont pensé que la citation n'était qu'une réminiscence, et qu'il ne fallait pas tenir grand compte du mot ἐνώπιον amené par ce souvenir. Le texte ne serait pas à expliquer au sens de Prov. III, 4, et tous les hommes seraient les *objets* plutôt que les *témoins* de l'attitude chrétienne. Mais alors il faudrait aller jusqu'au bout et entendre καλά de la bienfaisance, selon l'enseignement de Jésus de rendre le bien pour le mal (Mt. v, 43 s.). Or cela est impossible, car καλά signifie bien des actions bonnes, mais dans le sens de probes, honnêtes, nobles, non dans le sens de charitables.

norablement devant tout le monde. [18] S'il est possible, autant qu'il est en vous, soyez en paix avec tous les hommes. [19] Ne vous faites pas justice à vous-mêmes, [mes] bien-aimés, mais laissez agir la colère [de Dieu], car il est écrit : « A moi la vengeance; c'est moi qui rétribuerai », dit le Seigneur. [20] Mais [plutôt] si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire; car en agis-

Dans la *Vg.* il faudrait retrancher ***non tantum coram Deo sed etiam.***

18) εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, cf. Min. Fel. *Oct.* xvi : ***Dicam equidem, ut potero, pro viribus*** (cité par *Field*). Dans l'auteur latin ce n'est guère qu'une affectation de modestie. La pensée de Paul poursuit les excuses possibles. Être en paix avec tout le monde, mais il faudrait d'abord qu'on ne m'attaque pas! — Soit, peut-être est-ce en effet impossible; mais avez-vous fait tout ce qui dépendait de vous?

19) Le secret le plus sûr pour garder cette paix, c'est de ne point vous venger des hostilités qu'on a commencées contre vous, de ne pas vous faire justice à vous-mêmes. Conduite héroïque peut-être, Paul le sait, aussi témoigne-t-il plus de tendresse, ἀγαπητοί. Que faire? laisser à Dieu le soin de punir. Sur δότε τόπον, cf. Eph. iv, 27 μηδὲ δίδοτε τόπον. — ὀργή est la colère divine, comme le prouve la citation.

Le chrétien disposé à venger ses propres injures, prétextera qu'il fait œuvre de justice. Qu'il se souvienne que Dieu seul est juste juge et qu'il devra lui aussi comparaître devant son tribunal. Le monde comprendra qu'il accomplit par sentiment religieux ce que le stoïcien jugeait convenable à sa dignité : *Semper et infirmi est animi exiguique voluptas ultio* (Juv. *Sat.* XIII, 190 s.), et *pusilli hominis et miseri est repetere mordentem* (Sen. *De ira*, II, 34).

— La citation (cf. Heb. x, 30 sous la même forme) est de Dt. xxxii, 35; elle ne suit ni l'hébreu : « à moi la vengeance et la rétribution », ni les LXX : ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω, mais le Targum d'Onqelos : קדמי פורענותא ואנא אישלים « devant moi (c'est-à-dire à moi) la vengeance et je rétribuerai ». C'est ainsi que l'on expliquait le texte dans les écoles que Paul avait suivies. Il ajoute pour la clarté λέγει Κύριος.

— La Vg. *vosmetipsos defendentes* doit être entendue dans le sens de *vindicantes* (*Or.-lat., Ambrst.*) ou de *ulciscentes* (*Tert., Jér.*); c'est déjà le sens de *defendere* dans Caes. *Civ.* I, vii, 7 : *sese* (milites) *paratos esse imperatoris sui tribunorumque plebis iniurias defendere;* Tert. (*Adv. Marc.* II, 18) a cité Deut. xxxii, 35 sous cette forme : *mihi defensam et ego defendam.* WW. écrivent *vindictam.*

20) ἀλλά (authentique, contre *Zahn*) est parallèle à ἀλλά v. 19, mais marque un *crescendo.* Il ne suffit pas de demeurer passif, il faut exercer la charité envers ses ennemis s'ils en ont besoin. C'était le principe du Seigneur (Mt. v, 44); mais Paul l'exprime en termes empruntés aux Proverbes (xxv, 21 s. exactement selon le texte de B). Deux choses sont certaines : soulager la détresse de son ennemi dans l'intention d'amasser sur sa tête la colère de

sant ainsi tu amasseras des charbons de feu sur sa tête. [21] Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal par le bien.

Dieu, ce serait exercer la charité avec une intention haineuse, sentiment aussi étranger à l'A. T. qu'à Paul lui-même. D'autre part, « avoir des charbons sur la tête » constitue une situation des plus douloureuses et dont il paraît facile de sortir si on le veut. L'idée est donc que l'ennemi devra se sentir vaincu par tant de générosité, et disposé à de meilleurs sentiments. C'est précisément la morale du v. 21. — Le même contexte dans Sénèque : *Irascetur aliquis? Tu contra beneficiis provoca; cadit statim simultas ab altera parte deserta... ille est melior qui prior pedem rettulit, victus est qui vicit* (*l. l.*).

21) Le mal ne triomphe que par la contagion du mal. L'ennemi a commis une mauvaise action; ce mal grandit au lieu d'être réprimé, si l'on se venge, et le chrétien est donc vaincu, non par le mal qu'il a enduré, mais par celui qu'il a commis. Au contraire, s'il pardonne, le mal est vaincu, puisqu'il est impuissant à se propager, et l'on peut espérer qu'il sera même expulsé du cœur qu'il a entraîné. Que le chrétien ne pense plus à son adversaire ; son véritable adversaire, c'est le mal. Et puisqu'il est trop dur de demeurer vaincu, qu'il s'anime par la pensée d'une victoire plus glorieuse.

Le discours s'adresse à tous les chrétiens ; il est à la seconde personne du singulier pour s'harmoniser avec la citation du v. précédent.

CHAPITRE XIII

[1]Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu, et celles qui existent

1-7. Obéissance due au pouvoir civil.

Le chrétien est appelé personnellement à vivre en Dieu. Il n'est point pour cela une monade indépendante. Paul a combattu l'égoïsme individualiste en exposant les devoirs du fidèle dans la société chrétienne (xii, 3-7). Insensiblement il l'avait montré en contact avec le monde du dehors, lui avait recommandé de ne point se faire justice à lui-même (xii, 19). Il était naturel de parler ensuite de ses devoirs vis-à-vis de l'autorité. Cette fois encore il s'agissait de savoir ce qui est voulu par Dieu : or précisément la puissance vient de lui.

1) ψυχή ne désigne pas l'âme par opposition au corps, ni tous les vivants, y compris les animaux. Il s'agit de tous les hommes quelle que soit leur dignité. Jésus n'avait-il pas été soumis au jugement de Pilate (Io. xix, 11)? Les puissances étaient alors l'Empereur, le Sénat, les proconsuls ou les gouverneurs de provinces, les magistrats municipaux. Paul les qualifie de ὑπερεχούσαις (cf. Sap. vi, 5 etc.). On doit leur être soumis d'abord pour une raison de principe, parce qu'il n'est pas de puissance qui ne vienne de Dieu, source de tout pouvoir, et, quant aux puissances qui détiennent actuellement le pouvoir (οὖσαι), parce que cette situation de fait elle-même est réglée par Dieu. — Cf. pour l'idée, mais à propos d'une personne, Épict. *Enchir.* 22 : οὕτως ἔχου, ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν χώραν.

La solution de Paul est très absolue; elle doit cependant être bien comprise, et en elle-même et dans son opportunité historique. L'ancien droit sémitique regardait la divinité, le Dieu de la cité, comme son véritable souverain; le roi n'était que son vicaire, nommé par décret nominatif pour faire observer avant tout la règle religieuse (Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 146 ss.). Ce principe était aussi celui des Israélites, non seulement à l'égard des rois désignés par Iahvé et oints par ses prophètes, mais pour tous les rois en général : δι' ἐμοῦ βασιλεῖς βασιλεύουσιν (Prov. viii, 15), même pour les rois païens : ὅτι ἐδόθη παρὰ τοῦ Κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου. Les Esséniens se tenaient à cette règle (Jos. *Bell.* II, viii, 7), et aussi les Pharisiens; si le pouvoir de fait était regardé comme tyrannique, il fallait l'accepter comme un châtiment de Dieu (Jos. *Ant.* XIV, ix, 4). Cependant cette doctrine était menacée de deux côtés. L'ancien droit romain, religieux et sa-

cerdotal, cédait la place à un droit fondé sur la raison humaine; le souverain, à la fois législateur et juge, tenait ses pouvoirs du peuple qu'il représentait. L'idée qu'on péchait contre la divinité en refusant l'obéissance au prince s'affaiblissait de jour en jour. D'autre part, chez les Juifs, le pouvoir de Dieu était le seul reconnu parmi ceux des Pharisiens qui formèrent la secte des Zélotes; on en vint à regarder comme une apostasie religieuse de se soumettre à un pouvoir purement humain, surtout à des païens. S. Jérôme a même pensé (*in Tit.* III, 1) que Paul répondait aux idées fausses de Judas le Galiléen : *qui inter caetera hoc quasi probabile proferebat ex Lege, nullum nisi solum Deum debere dominum vocari, et eos qui ad templum decimas deferrent Caesari tributa non reddere.* Cette opinion pouvait encore plus facilement prendre pied parmi les chrétiens, citoyens du règne de Dieu à venir, vivant déjà d'une vie nouvelle; Thomas : *quidam fideles in primitiva Ecclesia dicebant, terrenis potestatibus se subiici non debere, propter libertatem quam consecuti erant a Christo.* Paul lui-même avait semblé décliner la compétence des tribunaux païens pour juger les procès entre chrétiens (I Cor. VI, 1-8); mais ce n'était qu'un vœu pour une meilleure observation de la charité. Ici il pose le principe. D'abord, contre ceux qui opineraient pour une origine humaine du droit de commander et de juger, en d'autres termes du pouvoir souverain, direct ou délégué, il affirme qu'il ne saurait exister d'autorité si ce n'est de la part de Dieu, c'est-à-dire au sens positif que l'autorité a droit à l'obéissance parce qu'elle a quelque chose de divin. Mais les chrétiens qui admettaient ce principe pouvaient se dire que des païens hostiles à Dieu et à son Christ étaient déchus du pouvoir. Or l'autorité est annulée si l'on peut mettre en doute le droit de ceux qui l'exercent. Paul ne le permet pas. L'obéissance est due à l'autorité, et tout magistrat en fonction, juge ou chef d'État, représente l'autorité. Tel est le principe. Il suppose la possession paisible du pouvoir. D'ailleurs les situations de fait n'eurent pas de contrepoids dans l'empire romain qui ne connut jamais le principe d'un droit légitime. Le souverain légitime ne se distinguait du tyran que par la victoire; le Sénat se mettait toujours de son côté. Paul n'a évidemment pas l'intention de trancher les questions qui se posèrent par la force des choses, en cas de compétitions, de pouvoir douteux, ou contesté les armes à la main. Il ne prétend pas non plus qu'une situation de fait soit toujours légitime. Aussi s. Thomas n'a pas hésité à distinguer le principe qui paraît si absolu. Rappelant Osée VIII, 4 : *ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi,* Thomas ajoute : *Ad hoc dicendum, quod regia potestas, vel cuiuscumque alterius dignitatis, potest considerari quantum ad tria. Uno quidem modo quantum ad ipsam potestatem : et sic est a Deo... Alio modo... quantum ad modum adipiscendi potestatem; et sic quandoque potestas est a Deo, quando scilicet aliquis ordinate potestatem adipiscitur... quandoque vero non est a Deo, sed ex perverso hominis appetitu, qui per ambitionem, vel quocumque alio illicito modo potestatem adipiscitur... Tertio modo potest considerari quantum ad usum ipsius : et sic quandoque est a Deo, puta cum aliquis secundum praecepta divinae iustitiae utitur concessa sibi potestate... quandoque autem non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utantur contra divinam iustitiam...* Mais ces points sont plutôt réservés que résolus par le principe de s. Paul.

sont établies par Dieu. [2] De sorte que celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre voulu de Dieu; or ceux qui résistent attireront sur

On ne peut assez admirer la décision avec laquelle, uniquement occupé qu'il est des intérêts religieux des fidèles, il donne au pouvoir une base religieuse, et reconnaît cependant sa légitimité propre, en dehors de l'organisation chrétienne. Ce fait, absolument nécessaire à la société, Paul le reconnaît comme un fait divin, que les chrétiens doivent respecter dans la personne des détenteurs de l'autorité. Mais il suppose aussi, la suite l'indique assez, qu'il s'exerce normalement, pour le bien de la société ellemême et sans s'insurger contre Dieu dont il dépend. Il n'a pas plus réglé les cas de conflits entre l'autorité et l'Église qu'entre les pouvoirs de fait et les pouvoirs légitimes. Il ne met en présence que les fidèles et une autorité normale.

L'Apôtre, ayant appuyé sa solution sur le principe de l'ordination divine, lui attribuait donc une valeur perpetuelle, et n'y a point été amené par la considération opportuniste des circonstances. Mais il y a aussi le ton. S. Pierre, qui enseigne la même doctrine (I Pet. II, 13 ss.), sait très bien que le pouvoir n'est pas juste pour les chrétiens. Paul n'en parle qu'avec sympathie. Peut-être faut-il attribuer cette confiance à l'estime que lui inspirait alors le pouvoir. Il écrivait sous le règne de Néron, mais l'administration, de 54 à 62, fut entre les mains de Sénèque, qui avait de généreuses intentions. Avant lui l'influence appartint à Narcisse, celui probablement qui avait des chrétiens dans sa maison (XVI, 11). Quoi qu'il en soit de cette nuance, Paul rompt ici avec les préjugés les plus ardents du nationalisme juif. Quelle différence entre cette soumission religieuse, en vue de Dieu, et la passion des livres apocryphes contre les maîtres d'Israël, Psaumes de Salomon et Hénoch, pour ne citer que les plus anciens! La Sagesse ellemême ne parle aux princes de leur droit venu de Dieu que pour leur rappeler le compte sévère qu'ils en rendront (Sap. VI, 1 ss.).

La *Vg.* a la bonne leçon, et bien ponctuée : *quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.* La leçon *quae autem sunt, a Deo ordinata sunt* est une très ancienne erreur des textes latins (*Ambrst.*, *Aug.* une fois, *Thomas* etc.).

2) διαταγή, mot peu connu jusqu'à ces derniers temps; cf. Deissmann, *Licht vom Osten,* p. 56 s., citant de nombreuses inscriptions. L'action de la personne qui dispose paraît plus que dans διάταγμα. — κρίμα « un jugement défavorable », une condamnation, de la part de la puissance (d'après ce qui suit) mais une condamnation qui est aussi ratifiée par Dieu. Ceux qui résistent ne pourront s'en prendre qu'à eux-mêmes et n'auront pas la ressource de dire qu'ils ont servi la cause de Dieu contre un pouvoir ennemi de Dieu. — ἑαυτοῖς datif *incommodi.*

Soden écrit λήψονται, la forme λήμψονται étant égyptienne. Ce verset n'est que la conclusion tirée du précédent, à laquelle se joint la considération de ce qu'il en coûte de résister. Il va sans dire que Paul suppose une puissance civile s'exerçant dans ses propres limites; si elle prétendait attenter aux droits de Dieu elle sortirait de son domaine, ou comme dit

eux-mêmes une condamnation. [3] Car les magistrats ne sont pas un objet de crainte quant aux bonnes actions, mais quant aux mauvaises. Veux-tu ne pas craindre l'autorité? Fais le bien, et tu auras son approbation; [4] car elle est pour toi le ministre de Dieu en vue du bien. Mais si tu fais le mal, crains; car ce n'est pas en vain qu'elle porte l'épée, étant ministre de Dieu, chargée de châtier celui qui fait le mal. [5] Il est donc nécessaire de se soumettre, non seulement à cause du châtiment, mais aussi par un motif de conscience.

s. Thomas : *habet autem hoc divina ordinatio, ut potestati inferiori non obediatur contra superiorem.*

Acquirent serait plus conforme au futur grec que *acquirunt* (*Vg.*).

3) φόβος, « objet de crainte »; cf. αὐτὸς ἔσται σου φόβος (Is. VIII, 13). Ce ne sont pas seulement les puissances, notion un peu abstraite, qui sont en scène avec les opposants; ce sont les gouvernants; et, par un renversement de la figure de rhétorique, c'est maintenant le bien et le mal qui sont personnifiés. Puis Paul interpelle vivement un simple particulier par une interrogation qui remplace une tournure conditionnelle. Le pouvoir n'est pas seulement le gendarme qui poursuit le crime, il s'occupe encore de promouvoir le bien. Ordinairement ce n'est guère d'ailleurs que par des paroles flatteuses, ἔπαινον, distinctions honorifiques etc.

La traduction *non sunt timori* rend bien l'idée (contre *Corn.* qui préfère le trop littéral *timor*); mais ensuite, au lieu de *boni operis, sed mali* (*Vg.*), il faudrait *bono operi sed malo* avec plusieurs mss. de l'anc.-latine, etc.

4) Le pouvoir est au service de Dieu; Paul envisage toujours ce qu'il doit être. La même idée figurait dans Sap. VI, 5 comme un sévère avertissement : ὅτι ὑπηρέται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας οὐκ ἐκρίνατε ὀρθῶς. — Le pouvoir est dans l'intérêt de chacun, σοί. — μάχαιρα, à l'origine un sabre recourbé, était devenu synonyme de ξίφος, *gladius*, l'épée droite à deux tranchants. C'était le symbole du pouvoir suprême; quand Antoine porta le glaive à son côté on comprit qu'il se posait en *imperator* (DION CASS. XLII, 27). Quoique les gouverneurs des provinces sénatoriales ne le portassent pas, n'ayant pas de troupes à commander, ils avaient le *jus gladii*, c'est-à-dire le droit de vie et de mort. Trajan a bien marqué le noble office du glaive quand il dit au préfet du prétoire : « Reçois ce glaive pour me défendre si je gouverne bien, pour me tuer si je gouverne mal » (DION CASS. LXVIII, 16; cf. *gladius*, dict. de *Saglio*). Paul devait périr par le glaive. Combien de fois l'Église, toujours le plus ferme appui du pouvoir, n'a-t-elle pas pâti de ses injustices! Aussi s. Pierre ouvrait déjà une perspective plus sombre, sans rien retirer des principes (I Pet. III, 14. 17; IV, 15 s.).

5) Le grec est clair. διό se rapporte au principe posé au v. 1 et à l'affirmation deux fois répétée que le pouvoir remplit son rôle comme ministre de Dieu. Par conséquent il est nécessaire, c'est une obligation inéluctable de se soumettre. — ὀργή n'est pas la colère divine (*Kühl*), mais, comme au v. 4, le

6 C'est même pour cela que vous payez les impôts; car [les magistrats] remplissent pour Dieu une fonction à laquelle ils sont cons-

châtiment qui frapperait toute désobéissance. Il faut donc obéir non seulement, comme on dit vulgairement, par crainte des gendarmes, mais par un principe de conscience. Règle fondamentale qui comprend l'obéissance aux lois, l'acceptation des jugements, même la soumission aux mesures prises par l'autorité. — Il est clair que ἀνάγκη n'est point employé ici au sens philosophique comme une nécessité opposée au libre arbitre, mais presque au sens logique de conclusion nécessaire, d'après ce qui précède. Cependant quelques-uns ont pu s'y méprendre, et c'est peut-être pour cela que ἀνάγκη a disparu de quelques mss. d'origine occidentale ou de l'ancienne latine. Dès lors ὑποτάσσεσθαι devenait ὑποτάσσεσθε, à l'impératif.

La *Vg.* adoptant l'impératif a lu ἀνάγκῃ, d'où la leçon *necessitate subditi estote*, difficile à expliquer, et qui serait avantageusement remplacée par : *necesse est subditos* ou *subiectos esse* (*Orig.-int.*). WW. lisent *et* au lieu de *etiam*.

6) Dans διὰ τοῦτο γὰρ καί, quelques-uns insistent beaucoup sur le sens causal de γάρ. Le sens serait : « vous-mêmes, qui payez le tribut, vous reconnaissez donc que vous êtes tenus en conscience à obéir » (*Corn.*, *SH.*, *Kühl*). Mais Zahn a objecté justement que le fait de payer le tribut ne révèle pas le sentiment dans lequel on le paye. Les fidèles auraient pu dire : « nous payons parce que nous y sommes contraints ». Zahn en conclut que τελεῖτε est à l'impératif : « Puisque vous êtes tenus en conscience, payez, par exemple, les tributs ». Mais dans ce cas le sens de γάρ disparaît tout à fait, et on ne voit pas du tout pourquoi il y a καί. Je pense donc que Paul fait appel à la pratique des auditeurs, non pas pour en arguer comme d'un fait révélateur, mais pour leur révéler à eux-mêmes le sens de cette pratique : « Remarquez que c'est pour cela même, pour remplir une obligation de conscience, que vous payez les tributs, parce que c'est contribuer d'une façon rationnelle à un service nécessaire et en quelque façon divin ». Le second γάρ aura donc toute sa force causale; le premier, avec διὰ τοῦτο, suppose presque « je pense » sous-entendu; cf. Épict. I, xvii, 6 : διὰ τοῦτο γὰρ οἶμαι.

Les λειτουργοί ne peuvent être que les ἄρχοντες (v. 3). Pour suppléer au déficit des impôts, les cités grecques chargeaient les citoyens riches de pourvoir à certains services, flotte, cavalerie, chœurs tragiques, pompes religieuses. Ceux qui étaient investis de ce soin étaient des λειτουργοί (*CIG.* II, **2881**, 13; **2882**, 7; **2886**, 1; Pap. Ox. IV, **792**, cités par *Lietz.*). Lietzmann et Zahn veulent que Paul ait eu en vue ce sens normal du mot. L'addition de θεοῦ indiquerait seulement que ces λειτουργοί sont des fonctionnaires au service de Dieu. — Mais, s'il en est ainsi, il est impossible d'expliquer pourquoi on paie le tribut aux λειτουργοί. — C'est, dit Zahn, pour remplir leur caisse. — Sans doute, mais le principe de la liturgie était précisément que tous les frais portaient sur des particuliers qui n'avaient aucun droit de se compenser. — D'autres (*Corn.*, *Kühl*) pensent que les λειτουργοί sont ici des ministres sacrés; appliqués à l'administration, ils remplissent une sorte de sacerdoce. C'est

tamment appliqués. [7] Rendez à tous ce qui leur est dû; à qui l'impôt, l'impôt; à qui le tribut, le tribut; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur.

[8] Ne soyez à personne redevables de rien, si ce n'est de vous aimer les uns les autres; car celui qui aime le prochain a accompli la loi.

bien le sens plus loin (xv, 16), mais alors il s'agit d'un office apostolique. Il serait étrange que Paul ait investi les fonctionnaires impériaux d'un sacerdoce même métaphorique. Il semble que le sens du mot, emprunté au grec profane, a été nuancé dans s. Paul par le droit qu'avaient les ministres du Temple de recevoir des tributs (Num. xviii, 21). Au lieu de tout donner du leur, les liturges de Paul sont de véritables collecteurs, des intermédiaires qui d'ailleurs ne ramassent pas l'argent pour eux; Phil. ii, 25; cf. II Cor. ix, 12. Disons donc des fonctionnaires au service de Dieu qui ont droit à prélever des impôts pour remplir leur charge. C'est cette charge qui est désignée par εἰς αὐτὸ τοῦτο, à rattacher (avec *Vg.*) à προσκαρτεροῦντες qui sans céla se trouverait trop isolé.

Les fonctionnaires s'appliquent assidûment à leur devoir; *servientes* est trop faible; lire *assidue incumbentes* (*Corn.*) ou *perseverantes* (*Aug.*).

7) Conclusion non liée, conforme à la doctrine de Jésus (Mt. xxii, 15 ss.). πᾶσιν, dans ce contexte, ne peut s'entendre que des fonctionnaires. Après τῷ, sous-entendre ἀπαιτοῦντι. Il faut d'abord payer les impositions; φόρος, *tributum*, répond en gros à l'impôt direct; τέλος, *vectigal*, à l'impôt indirect. Les fonctionnaires qui les perçoivent n'ont guère droit à des honneurs spéciaux. Mais il en est de plus élevés dans la hiérarchie, auxquels on doit l'expression d'une crainte révérencielle et des marques d'honneur. Le mot φόβος qui n'était guère honorable chez les Grecs avait pris dans les LXX une certaine dignité sous la forme de crainte du Seigneur, φόβος Κυρίου δόξα καὶ καύχημα. C'est peut-être pour mettre les choses tout à fait au point que la I[a] Petri dit (ii, 17) : τὸν θεὸν φοβεῖσθε· τὸν βασιλέα τιμᾶτε.

Supprimer *ergo* avec WW. conformément au grec.

8-10. Perfection dans la charité.

8) Le paiement des impôts est une obligation de justice. Mais ce n'est qu'un cas de la justice; il faut rendre à chacun ce qu'on lui doit, de sorte qu'on ne doive plus rien à personne : μηδενί s'entend d'une négation universelle. Il n'y a aucune raison de penser que Paul, qui vient de parler des dettes envers l'État païen, ne s'occupe plus désormais que de la communauté. Or il est une dette qui n'est jamais soldée, et qu'on doit toujours regarder comme due, c'est la charité, et envers tous les hommes, puisque c'est d'eux tous qu'il est question au début du verset. A cela Lietz. a objecté que ἀλλήλους restreignait le concept aux seuls fidèles, qui ne peuvent s'attendre à être aimés des païens. Il en résulte seulement que Paul ne s'adresse pas aux païens; il dit aux chrétiens qu'ils sont toujours redevables de la charité aux autres, à ceux auxquels ils ont déjà payé ce qu'ils devaient en justice, c'est-à-dire à tous. L'idée est admirable, l'expression charmante. On peut avoir acquitté toutes

9 Car : « Tu ne commettras point d'adultère; tu ne tueras point; tu ne déroberas point; tu ne convoiteras point », et s'il est quelque autre commandement, [tout cela] est résumé dans cette parole, à

ses obligations envers une personne, on peut, on doit toujours l'aimer et lui rendre les bons offices de la charité. Et la preuve qu'on n'est pas quitte, c'est qu'aimer comme il faut serait avoir déjà rempli la loi. Or qui peut se flatter d'avoir rempli la loi? C'est toujours le ton du *mâchâl* hébreu (cf. *RB.* 1909, 342 ss.) qui pique la curiosité par une forme légèrement paradoxale : la charité n'est point le paiement d'une dette; la charité, spontanée et partant du cœur, ne ressemble guère à l'obéissance due à une loi. Cependant celui qui aime a déjà par le fait accompli (πεπλήρωκεν) la loi, et comme sans s'en douter, car le mobile de l'amour n'est point de remplir un devoir. — τὸν ἕτερον est le prochain, mais dans un sens très large; cf. II, 1; I Cor. IV, 6; XIV, 17, comprenant tous les hommes. Il est étrange que Zahn préfère lier τὸν ἕτερον à νόμον, « le reste de la loi »; d'autant que la loi, même mosaïque, n'a pas toujours l'article. Quant à νόμον (séparé de τὸν ἕτερον), c'est bien la Loi mosaïque, ainsi que le prouve le verset suivant, non pas comme obligatoire par elle-même, mais comme largement accomplie dans ses éléments essentiels et permanents par la charité. L'amour de Dieu n'est pas nommé avant celui du prochain comme il l'avait été par Jésus (Mc. XII, 28 ss.). Mais les Romains ne pouvaient avoir oublié les effusions du ch. VIII (v. 28 ss.); l'amour pour les hommes ne pouvait se concevoir sans l'amour du Père, ni l'accomplissement de la morale sans l'action de l'Esprit en Jésus (VIII, 4). Paul s'en tient donc ici à son sujet.

9) Ce verset prouve le v. 8b. Les principaux commandements du Décalogue — et on peut en dire autant des autres — sont résumés dans le commandement de la charité. C'est un écho de la parole du Seigneur (Mt. XXII, 40), en développant l'argument.

Le texte massorétique de Ex. XX, 13 ss. comme celui de Dt. V, 17 ss. a l'ordre : « tu ne tueras point, tu ne commettras point d'adultère, tu ne voleras point ». Mais le ms. B a, sur Dt. V, 17 ss., l'ordre de Paul, et c'est aussi l'ordre du papyrus Nash (*RB.* 1904, p. 246), de Philon (*De Decalog.*, pass.), de Clém.-Al. (*Strom.* VI, 16). C'est donc à tout le moins l'ordre égyptien qui est peut-être primitif. De toute façon Paul n'aurait pas changé l'ordre qu'il avait dans la mémoire pour mettre plus en relief la défense de l'adultère. — οὐκ ἐπιθυμήσεις est encore de circonstance parce que les désirs interdits en termes exprès par le Décalogue sont relatifs à la femme ou au bien du prochain. Paul ne se soucie pas de réciter tout le Décalogue; sans parler de ce qui regarde Dieu, les autres commandements passés sous silence sont celui d'honorer les parents et de ne pas rendre de faux témoignage. Il est clair qu'ils rentrent dans le grand précepte positif, « tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lev. XIX, 18). La question était de savoir qui était le prochain (cf. sur Mc. XII, 31); d'après le contexte de Paul, ce sont tous les hommes. — ἀνακεφαλαιοῦται rappelle Philon (*De Septenario*, Mang. p. 282),

savoir : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». [10] La charité
ne fait point de tort au prochain; la charité est donc le plein accom-
plissement de la loi.
[11] D'autant plus que vous savez en quel temps nous sommes : c'est
désormais l'heure de vous réveiller du sommeil, — car maintenant
le salut est plus près de nous que lorsque nous avons embrassé la

δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, précisément à propos des deux grands commandements.

Instauratur est moins précis que *recapitulatur* (*f g Orig. int.*, *Jér.*, *Aug.*), ou *summatim comprehenditur* (*Érasme*). *Non falsum testimonium dices*, addition d'après quelques mss. grecs, doit être omis avec WW.

10) Le v. 10^a a une sorte de sel attique. Certes ce n'est point un éloge suffisant de la charité que de dire qu'elle ne fait pas de mal au prochain (cf. I Cor. XIII, 1 ss.). Mais c'est ici tout ce qu'il fallait démontrer, et à vrai dire c'est déjà beaucoup. Le v. 10^b tire la conclusion générale que 8^b faisait déjà pressentir. — πλήρωμα est-il πλήρωσις *impletio* ou, selon son sens normal, *plenitudo*? Dire seulement que la charité est l'accomplissement de la loi serait l'envisager strictement comme commandée, et elle l'est en effet, d'après Lev. XIX, 18 qui vient d'être cité. Mais, d'après le v. 8, Paul a plutôt déclaré que ce commandement n'est jamais rempli sans qu'il demeure encore à remplir. Son idée est donc que la charité, si elle était parfaite, ne serait pas seulement l'accomplissement d'un précepte, mais quelque chose qui comprend la plénitude de tous les préceptes et de toutes les œuvres; Euthym. : ὡς ἔχουσα καὶ τῶν ἀγαθῶν τὴν ἐργασίαν, καὶ τῶν κακῶν τὴν ἀποχήν, ὑπὲρ ὧν πᾶσαι αἱ ἐντολαὶ τοῦ νόμου νενομοθέτηνται.

La Vg. *dilectio proximi* risque d'égarer sur le sens du grec qui est *dilectio proximo* (*malum non operatur*).

11-14. LE TEMPS PRESSE; IL FAUT SE METTRE A L'ŒUVRE.

11-12^a) καὶ τοῦτο, cf. Eph. II, 8; I Cor. VI, 6-8; *idque*, « et surtout »; la tournure καὶ ταῦτα était plus usitée dans ce sens; cf. Heb. XI, 12. Théodore de Mopsueste a compris ainsi la coupure; peut-être contre la tradition syrienne, car la *Pechitto* traduit : « et vous savez aussi cela ». Cornely rapporte ce καὶ τοῦτο au précepte de la charité; mais l'admonition qui suit n'y fait aucune allusion spéciale; c'est donc toute l'exhortation depuis XII, 1 qui prend une force nouvelle par la considération des circonstances (τὸν καιρόν).

ὑμᾶς, ou ἡμᾶς? d'après la critique des mss. grecs, ὑμᾶς (*Nestle*, *Soden*); d'après les versions, plutôt ἡμᾶς. A-t-on mis ὑμᾶς pour que l'Apôtre ne soit pas compris parmi les dormeurs? Mais cette correction eût été sans but, puisque dans la suite Paul se joint aux autres. Il est donc plus vraisemblable que le texte primitif était ὑμᾶς, changé en ἡμᾶς pour amener l'uniformité. Paul s'adressait d'abord aux Romains; puis il se joint à eux à propos de la proximité du salut, commune à tous. Dès lors il ne se sépare plus de ceux qu'il exhorte, ce qui est de style. — ἐγγύτερον ἡμῶν « plus près de nous » (avec

foi; — 12 la nuit est avancée, et le jour est proche. Dépouillons-nous donc des œuvres des ténèbres, et revêtons les armes de la lumière. 13 Marchons avec une tenue irréprochable, comme il sied en plein jour; plus de festins licencieux ni d'ivresse, de coucheries ni de dé-

Corn., *Zahn*, *Lips.*, *Kühl*, contre *Jül.*, *Lietz.*) vaut mieux que de joindre ἡμῶν à σωτηρία (Vg. *nostra salus*), car il était inutile de dire qu'il s'agit du salut des fidèles; l'accent est sur la proximité de ce salut par rapport à eux. — ἐπιστεύσαμεν à l'aor. marque le moment où les fidèles sont entrés dans le christianisme chacun à son heure, sans établir un synchronisme entre la conversion de Paul et la fondation de l'Église de Rome.

— προέκοψεν, « la nuit s'est avancée dans son cours »; ἤγγικεν, « le jour est proche ».

Dans la *Vg.* on préférerait *propius est nobis salus* à *propior est nostra salus*. La traduction *praecessit* (*Vg.*) indique que la nuit est déjà passée; c'est un contresens qui a pesé sur les exégètes latins; la leçon *processit* de *f g* serait à reprendre. — WW. lisent *adpropiavit* au lieu de *appropinquavit*.

12b) Deux images qui ne sont pas exactement dans la même ligne. Si l'on doit quitter les œuvres de la nuit, comme on quitte un vêtement, c'est sans doute pour vaquer au travail du jour; mais le jour se trouve être un jour de bataille, puisqu'il s'agit de revêtir des armes, ces armes de lumière qu'on prend pour un combat solennel en grande tenue. Il en est question encore Eph. vi, 11 ss.; II Cor. x, 4 ss., et elles sont énumérées dans I Thess. v, 8, où l'on voit que ce sont surtout les vertus théologales de foi, de charité, d'espérance. Il faudra donc lutter; le jour ne se présente pas comme un terme, mais comme le point de départ d'une vie plus active, ce qu'indiquait déjà le réveil (v. 11).

La Vg. *abiiciamus* a le sens de ἀποβαλώμεθα (DEFG); *deponamus* rendrait mieux ἀποθώμεθα. Cf. ÉPICT. IV, iv, 29 : εἰ τὸ κακόηθες καὶ λοίδορον ἀποτέθεισαι.

13) Paul n'insiste pas sur l'idée de bataille, et demande maintenant qu'on garde la tenue décente qui convient au jour. Plus encore que de notre temps, on se croyait tout permis chez les Romains durant la nuit. Ceux-là mêmes que leur condition obligeait durant le jour à plus de réserve se déguisaient tout autrement que εὐσχημόνως pour courir les aventures. Le κῶμος était un banquet licencieux, où l'ivresse était prévue, et qui se terminait dans la rue en de bruyants cortèges, en quête de débauche, suivi de scènes de querelles et de jalousie. C'est ce que Suétone raconte de Néron : *post crepusculum statim adrepto pilleo vel galero popinas inibat circumque vicos vagabatur ludibundus... ac saepe in eius modi rixis oculorum et vitae periculum adiit, a quodam laticlavio, cuius uxorem adtrectaverat, prope ad necem caesus* (*Nero*, xxvi); cf. sur Lucius Verus, *Capitol.* IV, 6.

Les désordres sont rangés deux par deux, chaque paire ne formant guère qu'une idée (*hendiadyn*) : banquets où l'on s'enivre, couches où l'on pratique la débauche, querelles fomentées par la jalousie. Alors même que Paul n'aurait pas eu en vue de pareils déportements réunis, ses expressions sont

bauche, de querelles ni de jalousie. [14] Mais revêtez le Seigneur Jésus-Christ, et ne prenez pas [tant] de soin de la chair, [qui vous conduirait] à ses convoitises.

cependant trop fortes pour s'appliquer à la vie morale d'une communauté normale de chrétiens, encore moins à ces Romains dont il louait la foi (I, 8); ce sont là les vices du paganisme. La comparaison du jour et de la nuit ne peut être ici que l'opposition entre le christianisme et la vie immorale des païens; Théodoret (III, 139; SCHULZE, *Catene*, 468, 17, cité par *Lietz.*) : καὶ γὰρ οἱ τὸν παράνομον ἀσπαζόμενοι βίον ἐκεῖνα ἐν νυκτὶ δρῶντες μεθ' ἡμέραν τὸ τῆς εὐκοσμίας περιτίθενται σχῆμα. Βούλεται τοίνυν, ὡς τῆς νυκτὸς διελθούσης καὶ τῆς ἀγνοίας ληξάσης, τῶν προτέρων ἡμᾶς ἀπηλλάχθαι κακῶν. Thom. distingue trois sortes de nuit et de jour : C'est tout le temps présent, comparé à l'état de béatitude; l'état de faute, comparé à celui de grâce; le temps antérieur à l'Incarnation, comparé au christianisme. Au lieu de choisir entre ces explications, il faut reconnaître que la pensée de l'Apôtre a évolué; exactement comme dans I Thess. v, 1-8, il passe du jour du Seigneur (v. 2) à l'idée du grand jour dans lequel vivent les chrétiens. Parlant à des chrétiens de vieille date, il faisait allusion au jour de l'avènement du Seigneur. Mais le jour luit déjà, et c'est alors le christianisme avec ses obligations morales qui succède à la nuit de l'immoralité païenne.

14) Il faut revêtir Jésus-Christ. C'était déjà fait par le baptême (Gal. III, 27), mais il dépend du chrétien de collaborer à ce qu'a fait la grâce, et ce travail doit durer toujours. Néanmoins il y a dans l'expression une allusion à la profession récente du christianisme, qui s'accorde parfaitement avec l'explication donnée plus haut du v. 13. Anciens et nouveaux convertis, les Romains doivent oublier les vices du paganisme et revêtir Jésus-Christ; cf. Col. III, 9; Eph. IV, 24. Thom. : *dicitur autem induere Christum qui Christum imitatur; quia sicut homo continetur vestimento, et sub eius colore videtur; ita in eo qui Christum imitatur, opera Christi apparent. Per hoc ergo induimur arma lucis, quando induimur Christum.*

Revêtez le Christ, c'est une autre manière de dire : vivez dans son Esprit, ne vivez pas selon la chair (VIII, 12 ss.). C'est bien ce que Paul ajoute ici. S'il avait voulu dire que nous devons n'avoir soin du corps que pour autant que les mauvais désirs n'en soient pas excités (*Corn.*, *Zahn*), il eût écrit τοῦ σώματος et non τῆς σαρκός (cf. VIII, 13). La chair qui est dans le langage de l'Apôtre un principe mauvais va à la satisfaction de ses désirs : il ne faut point en tenir compte (*Lips.*, *Kühl*, *Jül.*, *SH.*); cf. Gal. v, 16 : καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. — πρόνοιαν ποιοῦμαι est fréquent dans les inscriptions (*Rouffiac*, p. 72, n. 1).

La Vg. *in desideriis*, ἐν ἐπιθυμείαις (F G); *in desideria* rendrait mieux εἰς ἐπιθυμίας.

11-14. *Sur la proximité de la parousie.* — On conclut souvent du raisonnement de Paul qu'il croyait la fin du monde prochaine. D'après

Kühl : « La génération présente assistera au retour du Christ ». M. Toussaint est plus précis encore : « Le moment de la grande apocalypse semble si rapproché à l'Apôtre que, d'après son calcul, il doit s'écouler, jusqu'à son apparition, moins de temps que depuis le moment de sa conversion et de celle de ses lecteurs, c'est-à-dire moins de vingt ans ». Mais ce prétendu calcul exigerait un autre texte. Paul ne dit pas que ses lecteurs et lui sont plus proches de la fin qu'ils ne sont éloignés de leur conversion, mais simplement qu'ils sont, au moment où il parle, plus proches du salut qu'ils n'étaient au moment où ils ont cru. Cela va de soi, et il eût été inutile de le dire, si l'Apôtre n'avait pensé que lui et ses contemporains dans la foi étaient sensiblement rapprochés du salut. Mais cela se pouvait faire de deux manières. Paul, s'adressant à toute une génération, pouvait l'envisager comme marchant à ses fins dernières, dont elle n'était plus très éloignée. Mais il pouvait aussi se représenter le salut comme le jour qui est en marche pour remplacer la nuit. C'est à cette comparaison qu'il s'est arrêté, et on ne saurait, sans forcer le sens, dire qu'il pense à la mort de ses contemporains et à la sienne (contre *Corn.*). Mais il faut laisser à sa pensée l'incertitude chronologique qu'il a voulu lui donner. Il n'a pas dit : « le salut est proche », il a écrit : « il est plus proche ». Il ne pouvait pas oublier ce qu'il vient d'affirmer sur la conversion des nations et sur celle d'Israël (xi, 25), qui exigeraient certes beaucoup de temps. Il est vrai qu'il ajoute : « le jour est proche », mais ce sera pour en induire que les Romains doivent adopter la tenue du jour et se comporter comme on se comporte pendant le jour.

Il faut donc reconnaître ici, comme dans les évangiles synoptiques, deux modes de l'idée du salut; il est à venir, et il est commencé; la même image convient à ces deux modes.

Le salut est certainement à venir sous sa forme parfaite (Rom. v, 9 s.; II Tim. iv, 18), et le Sauveur lui-même est attendu (Phil. iii, 20; Heb. ix, 28). Son avènement sera le grand jour, non le jour du Seigneur d'Amos (v, 18), qui était un jour de ténèbres, mais le jour véritable, et cependant un jour qui viendra subitement, comme un voleur de nuit. C'est l'idée de I Thess. v, 2 : οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται : « le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit ». Cependant, comme il disait déjà aux Thessaloniciens qu'ils n'étaient pas fils des ténèbres, mais du jour, Paul ne peut se résigner à considérer la vie chrétienne comme un temps de ténèbres. D'une certaine façon, très réelle, elle est déjà le salut (Eph. ii, 5. 8). Les chrétiens doivent marcher avec cette bienséance qui convient au jour. On voit ici que non seulement le jour est proche, il est déjà levé. Qu'on reproche donc à Paul, si l'on veut, de donner à sa pensée un tour nouveau sans adopter une nouvelle image, mais qu'on ne tire pas

de cette image un enseignement précis sur le temps de la parousie.

On peut dire en effet que toute appréciation chronologique se méprend sur le sens de l'Apôtre. Le jour du salut est une splendeur qui éclaire la vie morale des chrétiens et qui doit l'éclairer toujours davantage. Déjà l'aurore luit... L'avènement du Christ correspond-il au lever du soleil? on le croirait d'abord (12^a); mais on voit bien que les chrétiens vivent en pleine lumière. Sera-ce donc le midi? Mais en vérité cette inquisition est superflue. Paul ne fixe point les moments sur le grand chronomètre du *Cosmos*. Pour lui la consommation du salut absorbe tous les degrés intermédiaires de perspective; elle est proche, elle éclaire déjà l'horizon, elle fait rayonner nos armes. Ne comptez pas les jours et les années, cela est d'un autre ordre

CHAPITRE XIV

[1] Faites accueil à celui qui est faible dans la foi, mais sans tran-

1-23. Un cas de conscience ; faibles et forts.

Sur la question des faibles, voir la note à la fin du chapitre.

Paul s'adresse d'abord aux forts et expose le principal objet du litige (1-2). Il recommande aux deux partis de se ménager (3), et prend ensuite à partie le faible, qu'il semble avoir surtout en vue jusqu'au v. 9. Il revient aux deux partis (10-13[a]), mais ne s'adresse plus guère ensuite qu'à la majorité, les forts (13[b]-23).

1) προσλαμβάνεσθαι, prendre avec soi, dans sa compagnie, traiter selon l'affection que se doivent des frères, avec une nuance de supériorité chez celui qui agit, cf. xv, 7. L'autre, dont il est parlé au singulier, est tenté de s'isoler, se sent mal à l'aise, peut-être par scrupule; c'est au plus grand nombre à l'attirer amicalement; ils sont les plus forts, c'est à eux de prendre l'initiative. Paul ne dit pas encore en quoi consiste la faiblesse dans la foi; il va s'expliquer au v. 2 et sans doute aussi au v. 5. Le nom de « faible » (ἀσθενοῦντα) indique déjà que l'Apôtre n'est pas de son avis, quand même il aurait adopté un terme déjà courant. Il est faible en foi. La foi n'est pas simplement la conscience (contre *Corn.*), car on serait ainsi transporté dans le domaine entier de la morale. Ce n'est pas non plus une sorte d'hésitation réfléchie dans l'adhésion au christianisme, qui serait autrement répréhensible. Les faibles ont au contraire l'intention de faire très bien, mieux que les autres, mais ils introduisent dans leur pratique des habitudes qui ne découlent pas des simples principes de la foi; ils ne sont donc pas assez fermes dans leurs convictions chrétiennes pour tout juger du seul point de vue de la foi.

Si l'on va pour ainsi dire chercher les faibles, que ce ne soit pas εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν. Trois opinions : 1) pour disputer sur les matières controversées (*Zahn*), comme l'indique la Vg. *non in disceptationibus cogitationum* (*Ambrst.*) et l'ancienne latine (*d g m*) *in disceptationes;* 2) pour aboutir à faire naître en lui des incertitudes de conscience (*Lips.*); 3) pour le juger, d'après Augustin qui lisait *in diiudicationibus : neque diiudicemus cogitationes eius, id est, quasi ferre audeamus sententiam de alieno corde, quod non videmus* (*Expositio,* ad h. l.). — Il semble qu'il n'est point question ici de juger (contre *Corn., Lietz., Jül.*), car s'il s'agit de juger des intentions (*Aug.*), les forts doivent évidemment s'en abstenir, mais la recommandation serait trop générale; s'il s'agit du fond de la question, Paul, qui partage

cher les opinions. [2] L'un croit pouvoir manger de tout; le faible se nourrit de légumes. [3] Que celui qui mange ne méprise point celui qui ne mange pas, et que celui qui ne mange pas ne juge pas celui

le sentiment des forts, ne saurait leur reprocher d'avoir un jugement ferme. Il ne veut pas qu'ils jugent (v. 3. 13) la *pratique* des autres, ce qui ne peut être exprimé par διαλογισμῶν. D'autre part, la seconde opinion ne serait plausible que si διαλογισμῶν était déterminé par αὐτοῦ, tandis qu'il demeure indéterminé entre les deux groupes. Le sens de la *Vg*. est donc le plus naturel. Il faut aller chercher le faible avec charité, le recevoir cordialement, mais ne pas pousser le zèle jusqu'à vouloir mal à propos l'éclairer, ce qui l'exposerait à se buter. Ni l'intention, ni même la pratique du faible ne sont vraiment répréhensibles; donc point de controverse. Zahn cite avec raison dans Polybe, XVIII, xxviii, 3 διάκρισις pour le sens de « se trouver en lutte de façon que la question soit tranchée ».

Le contraste entre le pluriel employé comme d'habitude pour désigner l'ensemble de la communauté et le singulier employé pour « le faible », montre bien que le scrupule n'avait atteint tout au plus qu'une minorité.

Dans la Vg., *in disceptationes* serait plus littéral que *in disceptationibus*.

2) Maintenant, pour mieux montrer l'opposition entre les deux partis, Paul les met tous deux au singulier. Mais ce peut être un indice qu'il prend des types extrêmes. L'un prend sur lui de manger de tout. πιστεύει est souvent employé en grec dans le sens de θαῤῥῶ, « avoir confiance », et, avec l'infinitif, il a le sens de penser, se croire assuré de bien faire : πιστεύω εὖ ποιήσειν (Xén. cité par *Thes.*). Comme ce fort est opposé à un faible en foi (v. 1), c'est donc la foi chrétienne qui lui donnait cette assurance. Il estime qu'il ne doit s'abstenir d'aucun aliment par scrupule religieux. L'autre, c'est-à-dire le faible (ὁ est l'art. de ἀσθενῶν), mange des légumes. Il serait bien étonnant qu'entre ces deux extrêmes il n'y en eût pas eu qui distinguassent entre les différentes sortes d'aliments, autres que les légumes, mangeant par exemple de certaines viandes seulement, ou excluant le poisson etc. On ne conçoit guère la communauté partagée entre les végétariens purs et les chrétiens dépouillés de tout préjugé religieux alimentaire. Le faible est donc ici un échantillon.

Dans la Vg., *se* avant *manducare* doit être simplement omis avec WW.; *manducet* (Vg.) au lieu de *manducat* est une erreur plus grave, de nature à tromper sur le sens (ἐσθιέτω dans D F G) et qui doit être corrigée (déjà cod. *Caraffa*) avec Tert. (*vescitur*), Aug. et Jérôme lui-même (*C. Iov.* II, 14).

3) Psychologie très fine, reconnue de tous. Les consciences robustes sont tentées de mépriser d'autres consciences, délicates peut-être jusqu'au scrupule : ce sont de petits esprits qui s'attachent à des riens; il n'y a pas à en tenir compte! Les scrupuleux, eux, ne peuvent s'empêcher de juger que les autres en prennent à leur aise, ce qui pourrait bien être au détriment de leur salut! Cette compassion part d'un bon naturel, mais n'est pas sans un secret orgueil. Paul ne veut pas qu'on méprise le faible, mais c'est à lui

qui mange, car Dieu lui a fait accueil. [4] Qui es-tu, toi qui juges le serviteur d'autrui? s'il se tient debout ou s'il tombe, c'est l'affaire de son maître à lui; or il se tiendra debout, car le Seigneur a le pouvoir de le maintenir.

[5] En effet, l'un préfère un jour à un autre jour; l'autre les met sur le même rang; que chacun ait dans l'esprit une conviction personnelle

surtout qu'il fait la leçon en le priant de ne pas juger son frère que Dieu a pris parmi les siens; la liberté d'esprit dont il fait preuve ne l'empêche pas d'être un vrai chrétien. Donc pas d'inquiétude sur son compte!

4) L'admonestation est toujours adressée au faible, en supposant qu'il se soit permis de juger son frère. Tous deux sont serviteurs du même Seigneur qui est le Christ (cf. 7. 8. 9). Mais, en jugeant, le faible s'est mis dans la situation de quelqu'un qui jugerait l'esclave d'autrui (ἀλλότριον). Il s'est dit que le chrétien trop libre est tombé au sens moral (xi, 11. 22). Or cela ne le regarde pas. Le chrétien qui mange de tout est le serviteur familier du Christ, οἰκέτης, mot que Paul n'emploie qu'ici, et qui correspond bien à προσελάβετο (v. 3). Qu'il se tienne debout ou qu'il tombe, c'est au profit ou au détriment de son maître (τῷ ἰδίῳ κυρίῳ, *dat. commodi*); cela ne regarde donc que ce dernier. Assurément il pourrait tomber : ὥστε ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ (I Cor. x, 12); c'est à lui d'y songer; l'autre n'a pas à s'arrêter à cette crainte; ne vous inquiétez pas; il restera debout, son Seigneur y pourvoira. — σταθήσεται ne signifie pas que le serviteur tombé sera relevé (contre *Kühl*); cf. Mt. xii, 25. Des deux hypothèses, Paul choisit la plus favorable.

WW. écrivent *iudices* au lieu de *iudicas* et *suo Domino* au lieu de *domino suo*. *Deus* (Vg.) serait à corriger en *dominus*, car la leçon ὁ κύριος est certaine contre ὁ θεός. Quant à *potens est*, c'est probablement en fait la traduction de δυνατὸς γάρ (leçon antiochienne); cela rend bien δυνατεῖ, leçon plus appuyée (*Nestle*, *Soden* etc.).

5) Soden écrit ὃς μὲν γάρ. L'existence primitive de ce γάρ demeure douteuse. Le sens est beaucoup plus facile sans γάρ, car il est impossible de voir une causalité entre les vv. 4 et 5. Si donc γάρ est authentique, il faudra l'entendre comme une conjonction assez vague. Le second exemple indiquera, lui aussi, que les actions de chacun n'en regardent pas un autre.

Il s'agit d'une seconde application de la tendance à discerner des motifs de scrupules religieux ou à passer outre. Celui qui estime (κρίνω, au sens de préférer, Plat. *Civ.* 399 e) un jour plus qu'un autre (παρά, « plus que », comme xii, 3; Lc. xiii, 2. 4; Heb. i, 9), regarde certains jours comme impropres à certaines actions ou d'autres comme exigeant certaines prestations ou certaines abstinences. L'autre ne distingue pas plus entre les jours qu'entre les aliments. L'essentiel pour chacun est d'agir avec une pleine conviction, πληροφορείσθω. Sans cela, il s'expose à pécher. Cette divergence est encore plus obscure que la précédente. Tandis que Paul donnera son avis personnel sur

arrêtée. [6] Celui qui tient compte du jour en tient compte en vue du Seigneur; et celui qui mange, mange en vue du Seigneur, car il rend grâce à Dieu; et celui qui ne mange pas, ne mange pas en vue du Seigneur, et il rend grâce à Dieu.

[7] Car nul de nous ne vit pour soi-même, et nul ne meurt pour soi-

le point des aliments (v. 14), il ne reviendra pas sur la distinction des jours. Cependant il est assez clair d'après le contexte qu'il s'agit d'abstinence; Euthym. : ἐσθίειν δηλόνοτι περὶ τούτου γὰρ ὁ λόγος. C'est ce qu'ont compris presque tous les anciens, même ceux qui regardaient les faibles comme des Judéo-chrétiens, Orig., Chrys., Théod., Ambrosiaster, Pélage, pseudo-Prim., Thom.; seul Jér. parle d'observances purement judaïques. Cornely a bien montré que l'explication d'Augustin s'écarte du texte et du contexte. On verra plus nettement encore au v. 6 que les deux scrupules sont connexes. Ambrosiaster : *nam sunt quidam, qui quarta feria carnem non edendam statuerunt, sunt qui sabbatis...*

La *Vg.* a traduit κρίνει trop littéralement, *iudicat; diem inter diem* est au contraire à la fois moins littéral et moins bon que *diem plus quam diem* (Jér. *C. Iovin.* II, 16), mais enfin le sens général de 5a a été assez bien compris. Tandis que *in suo sensu abundet* n'est pas conforme au texte grec. Cela ne peut signifier que : *suo sensui dimittatur* (*Thom.*), tandis que le sens est *in suo sensu certus sit* (*Corn.*).

6) Avant καὶ ὁ ἐσθίων; Soden a mis entre crochets καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ, qu'on pourrait en effet croire une incise omise par *homoeoteleuton*, si l'addition n'était si rare et si tardive. De plus l'interpolateur, qui avait sans doute pour but de mieux balancer la phrase, ne semble pas avoir bien pénétré la pensée de l'Apôtre. Celui qui a un sentiment particulier pour tel jour n'est point en parallélisme, mais en opposition avec celui qui mange de tout. Paul les met donc en présence pour conclure que l'un comme l'autre agit en vue du Seigneur (Jésus-Christ). Mais, comme il s'adresse toujours au faible, il lui administre une preuve pour ce qui regarde l'homme à la conscience solide : « la preuve que mangeant librement de tout il agit pour le Seigneur, c'est qu'il rend grâce à Dieu, ce qu'il ne ferait pas s'il mangeait de tout sans se soucier de l'offenser ». Le raisonnement pouvait s'arrêter là. Mais le fort semblait avoir l'avantage, puisqu'il était dit de lui en plus qu'il rendait grâce à Dieu. Pour rétablir l'équilibre en faveur du faible qui dans tout ce chapitre apparaît comme impressionnable, et se froissant facilement, et qu'il faut ménager par charité, Paul ajoute la phrase : « celui aussi qui ne mange pas de tout » etc. (*Jül., Zahn, Kühl*).

La *Vg.* est donc correcte en refusant l'addition. Je ne sais pourquoi WW. (*ed. minor*) ponctuent : *qui manducat Domino, manducat.* Tous les anciens ont *sapit* pour ὁ φρονῶν. Érasme : *curat.*

7 s.) Et la preuve que chacun suit sa conviction et sa pratique en vue du Seigneur, c'est que, comme tous le savent, aucun chrétien ne vit pour lui-même, ni ne meurt pour lui-même. Le naturalisme moderne a repris sans

même; [8] car, soit que nous vivions, nous vivons pour le Seigneur; soit que nous mourions, nous mourons pour le Seigneur. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. [9] Car c'est pour cela que le Christ est mort et a vécu, pour être le Seigneur des morts et des vivants. [10] Mais toi, pourquoi juges-tu ton frère? ou bien toi, pourquoi méprises-tu ton frère? car

s'en douter une phrase antique : « il faut vivre sa vie ». Mais l'antiquité condamnait cette maxime. Térence, *Ad.* V, iv, 9 : « *Ille suam semper egit vitam, in otio, in conviviis,... sibi vixit, sibi sumptum fecit* », et Plut. *Vit. Cleom.* xxxi : αἰσχρὸν γὰρ ζῆν μόνοις ἑαυτοῖς καὶ ἀποθνήσκειν. En effet l'individu devait vivre pour la cité. Mais l'horizon était toujours terrestre. Quand la pensée de la mort se présente, le païen la souhaite aussi douce que possible, comme Auguste : *nam fere quotiens audisset cito ac nullo cruciatu defunctum quempiam, sibi et suis* εὐθανασίαν *similem... precabatur* (Suét. *Aug.* xcix); le stoïcien la brave, mais trop souvent il s'y recherche encore par un souci exagéré de sa dignité et de sa gloire. Le chrétien consacre sa vie au service du Seigneur; il lui consacre aussi sa mort, non pas toujours ni le plus souvent par le martyre, mais parce que, même alors, il appartient au Seigneur, que ce dernier moment lui est dû comme les autres et ne change rien à ses rapports avec lui. Nous sommes au Seigneur dans la mort, comme dans la vie.

9) Le Christ — on voit bien clairement maintenant que c'est lui qui est le Seigneur — est en effet le Seigneur des morts, comme il l'est des vivants. L'ordre νεκρῶν καὶ ζώντων qui paraît moins naturel que « les vivants et les morts » se rattache au v. 8 en fermant le cercle : vivre, mourir — morts et vivants. Et le Christ a acquis cette domination par sa mort qui a délivré ses fidèles de la mort, et par sa résurrection qui est le type de la leur.

Le rythme est donc plus complet que dans II Cor. v, 15 : « et qu'il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et a été ressuscité pour eux ». Maintenant le chrétien sait de plus que, même sans le martyre, sa mort est due et consacrée au Christ. Il sait, ou plutôt qu'il se rappelle! Par ces pensées que quelques-uns regardent comme un hors-d'œuvre, Paul a élevé la question d'un coup d'ailes. Qu'il serait misérable pour des chrétiens de compromettre la charité pour des chicanes plus ou moins bien comprises! C'est de ces hauteurs que l'Apôtre va retomber sur les controversistes.

La *Vg.* a *mortuus est et resurrexit* (WW. *et* avant *mortuus*), soit en grec ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (F G). La leçon la plus sûre ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν pourrait se rendre *mortuus est et revixit,* ou même *vixit*. L'addition de καὶ ἀνέστη (*Sod.* entre crochets) entre ἀπέθανεν et καὶ ἔζησεν a eu pour but de compléter; la leçon ἔζησεν καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (D *d* e Iren.* III, xviii, 2, *Aug.* [I, 727], *Gaudent.*) a cru mieux suivre l'ordre historique.

10) Paul suppose que « le faible » et l'autre sont tombés dans la faute qu'il leur conseillait d'éviter au v. 3. Chacun est donc repris dans les termes qui

tous nous paraîtrons au tribunal de Dieu. [11] Il est écrit, en effet :

> Par ma vie, dit le Seigneur, tout genou fléchira devant moi,
> et toute langue rendra hommage à Dieu.

lui conviennent, en commençant par le faible qui était en scène depuis le v. 4. La pensée de la mort et du Christ, Seigneur des morts, amènerait celle du jugement, si elle ne se soudait déjà à ce jugement que le faible s'arroge. Mépriser et faire peu de cas, c'est tout de même juger. Comment ose-t-on juger des frères quand le jugement est une chose si bien réservée à Dieu que tous doivent comparaître devant son tribunal? Noter que si tous doivent comparaître, ce sera sans doute pour rendre compte de leurs œuvres (cf. II, 6); ce que certains protestants nomment la conception juive, est donc encore celle de Paul.

La *Vg.* avec *aut tu* rend suffisamment ἢ καὶ σύ, car καί se met souvent dans les comparaisons simplement pour accuser davantage le rapprochement; cf. II, 15; *Kühner-Gerth*, II, 2, p. 256 (*Lietz.*). La *Vg.-Clém.* lit *Christi*, mais WW. *Dei*, qui rend τοῦ θεοῦ, leçon certaine (contre *Zahn*). Paul eût assurément pu écrire τοῦ Χριστοῦ, comme dans II Cor. V, 10, mais la citation qui suit s'entend de Dieu. On peut dire avec *Orig.-int. : quod vero in praesenti quidem loco* tribunal Dei, *ad Corinthios vero* tribunal Christi *posuit, ego quidem nullam puto esse differentiam quominus unum atque idem* tribunal Christi *et* tribunal Dei *nominetur*. Que Paul ait pu employer indifféremment les deux expressions, c'est à tout le moins une preuve que Dieu et le Christ remplissaient les mêmes fonctions, ce qui équivaut à donner au Christ les attributs de Dieu.

11) Is. XLV, 23 fait partie d'un couplet (v. 20-25) que le P. Condamin intitule : « Iahvé, seul Dieu sauveur, recevra les hommages du monde entier ». Il n'y est pas question du jugement en termes formels, mais la saveur eschatologique est incontestable, et l'attention de Paul a sans doute été attirée sur ce passage par les expressions « tout genou », « toute langue », qui mettent en scène les individus. Les uns se verront sauvés, les autres seront couverts de honte. Quant au texte lui-même, il est probablement cité de mémoire. κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω a été remplacé par ζῶ ἐγώ, une formule de serment bien connue (Num. XIV, 28 etc.; Is. XLIX, 18); ce qui suit, d'après l'hébreu : « La vérité sort de ma bouche, parole irrévocable » (Trad. *Cond.*), trop littéralement traduit en grec, a été omis, ou plutôt remplacé par λέγει κύριος, explicatif. Puis : ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ ὀμεῖται (B ℵ, avec hébreu; mais A Q ἐξομολογήσεται) πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν. La leçon ἐξομολογήσεται dans ces mss. des LXX doit provenir de Paul, et l'on comprend très bien qu'il ait remplacé l'expression tout hébraïque « jurera en mon nom » par une expression plus claire et rendant la même idée d'une façon courante, « rendre hommage ». Ce n'était donc pas pour introduire l'idée d'une confession des fautes qui ne s'appliquerait qu'aux pécheurs (avec *Corn.*). Paul savait fort bien que ce texte pris isolément n'exprimait que la domination sur tous les peuples, puisqu'il le cite dans ce sens Phil. II, 10 s. (à propos du Christ),

[12] Donc chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même.
[13] Ne nous jugeons donc plus les uns les autres; mais jugez plutôt
que vous ne devez pas faire naître pour votre frère une occasion de
scandale ou de chute. [14] Je sais et suis bien assuré dans le Seigneur
Jésus que rien n'est impur en soi; mais quant à celui qui regarde

mais il allait de soi que chacun de ces individus soumis à Dieu serait jugé par lui.

Au lieu de *flectetur*, WW. lisent *flectet*.

12) L'Apôtre tire la conséquence sans hésiter. Chacun rendra compte pour soi. Et cela semble viser surtout les inquiétudes du « faible » qui craint pour le laxisme du grand nombre; on ne l'en rendra pas responsable! Mais la pensée qu'il aura un compte à rendre doit empêcher celui qui a la conscience plus dégagée de mépriser son frère.

— Faut-il lire ἄρα οὖν (*Sod.*) comme v, 18; vii, 3. 25; viii, 12; ix, 16. 18; xiv, 19; Gal. vi, 10, ou ἄρα seul? ἄρα seul paraît une leçon un peu réduite à l'Occident si vraiment B occidentalise dans tout cet endroit.

La Vg. *itaque* peut être pour ἄρα οὖν comme xiv, 19, quoique dans les autres cas elle ait *igitur* ou *ergo* (viii, 12; ix, 18; Gal. vi, 10). — *reddet* serait ἀποδώσει (B D * F G) plutôt que δώσει (*Sod.*), plus largement attesté; on préférerait *dabit* avec Cypr. (*Ep.* LXIX, 17).

13) Tout ce qui précède s'adressait plutôt au faible. Le fort ne pouvait douter que le faible agissait pour le Christ; l'anxiété de ses scrupules le prouvait assez; tandis que le faible trouvait que le fort se dégageait avec trop de désinvolture de devoirs sacrés. Pourtant le fort jugeait aussi, regardant son frère comme une conscience étroite. Paul se met pour un moment avec eux tous dans une formule de transition : « Ne nous jugeons pas les uns les autres », puis il s'adresse aux forts. κρίνατε après κρίνωμεν est un véritable jeu sur le mot. Dans le premier cas « juger », dans le second « prendre le parti de », comme II Cor. ii, 1 avec τοῦτο et une phrase commençant par τό et l'infinitif; cf. I Cor. vii, 37.

— πρόσκομμα et σκάνδαλον indiquent tous les deux un objet placé sur la route et qui peut faire tomber : le premier placé là par hasard, le second avec intention, comme un piège; dans le premier cas la chute ne sera ni aussi certaine ni aussi grave. Mais dans les deux cas il s'agit d'une chute de l'âme et il ne peut être question de répartir ce danger entre le faible et le fort (contre *Zahn*). Entre eux la partie n'est pas égale, et tout le raisonnement qui suit suppose cette inégalité. Le fort, sûr de sa conscience, ne risque rien, et, s'il tombe dans un mépris coupable, c'est qu'il le veut bien. Mais le faible est parfois contraint d'agir sans être guidé par une conscience robuste; il est fort exposé à tomber, et il dépend même du fort de le faire tomber s'il l'entraîne à agir contre sa conscience, ou avec une conscience douteuse; or pour cela il suffira peut-être de l'exemple.

14) Paul donne son propre sentiment, comme I Cor. viii, 1-6. οἶδα καὶ πέπεισμαι est une introduction très solennelle; il s'agit d'une conviction qui a péné-

tré toute l'âme. Il serait trop subtil de distinguer, avec quelques anciens, une conviction naturelle et une tradition surnaturelle ou de trouver dans le second verbe une preuve que Paul se réfère à l'enseignement de Jésus (contre *Zahn*). Toutefois si ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ *peut* signifier seulement *tamquam eius membrum et minister* (*Corn.* citant IX, 1; II Cor. II, 17; XII, 19 etc.), on doit rappeler que la distinction des aliments en purs et impurs avait été rejetée par Jésus (Mc. VII, 1 ss.), et ce point capital de sa doctrine était précisément celui qui autorisait le mieux à soutenir l'abrogation de la Loi. On pense donc avec Weiss, Jülicher, Zahn, que Paul s'appuie ici sur cet enseignement du Seigneur Jésus. La formule ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ (et non dans le Christ) oriente dans ce sens, car elle rappelle la carrière du Christ parmi nous sous le nom de Jésus (dans les passages cités par *Lietz.* pour le premier sens : Gal. V, 10; Phil. II, 24; II Thess. III, 4, il y a seulement ἐν Κυρίῳ, dans ceux de *Corn.* ἐν Χριστῷ), quoique non pas nécessairement (cf. I Thess. IV, 1; Col. III, 17; Phil. II, 19).

κοινόν en grec « commun », d'après le sens juif « impur ». Il est fort douteux que les Grecs aient eu anciennement la notion d'aliments purs ou impurs (Ziehen le nie, *Leges Graecorum sacrae*, II, 1, p. 150 et 260); elle leur serait venue de l'Orient. Chez les Juifs, avec cette haute idée de la pureté qui leur faisait un rang à part et sacré, tout ce qui était commun, permis à tous, devenait impur (cf. sur Mc. VII, 1 ss.), de sorte qu'on nommait simplement communes des choses réellement impures. Le sens du mot n'étant pas douteux, les « faibles » ne sauraient être des ascètes qui auraient jugé que la profession du christianisme excluait l'usage des viandes comme trop délicates ou trop nourrissantes; ils les regardent positivement comme communiquant une impureté. De son côté Paul déclare que rien n'est impur en soi (δι' ἑαυτοῦ), par nature. C'est le concept rationnel, opposé aux raisons fort diverses qui détournaient de l'usage de la chair. Si Paul avait eu affaire à un Juif, ce dernier eût pu lui répondre que certaines choses, impures ou non par nature, l'étaient par l'interdiction de Dieu; ou (comme ceux qui ne mangeaient pas les viandes immolées) qu'une chose pure en soi pouvait cesser de l'être après certains contacts ou contaminations. Si l'apôtre a raisonné en rigueur, il avait donc en vue des fidèles convaincus que les viandes, de leur nature, avaient quelque chose d'impur.

Naturellement si quelqu'un s'imagine qu'une chose est impure, et s'il passe outre, il se contamine; 14b est elliptique, mais parfaitement clair; ἐκείνῳ κοινόν, l'impureté, en quelque sorte personnelle, n'est cependant pas seulement dans sa persuasion, une affaire d'imagination; elle est contractée en fait, dans l'ordre moral.

La *Vg.* aurait dû traduire πέπεισμαι *certus sum*, comme VIII, 38; XV, 14 (*Corn.*). Quant à *per ipsum* allégué par *Ti.* et *Sod.* en faveur de la leçon δι' ἑαυτοῦ, c'est plutôt la traduction de δι' αὐτοῦ, tandis que δι' ἑαυτοῦ serait *per se ipsum* (JÉR. *C. Iovin.* II, 16); *per ipsum* (*Thom.*) doit signifier : par Jésus-Christ, qui a abrogé la distinction des aliments; nous serions nettement sur le terrain de la controverse juive. On voit l'importance de cette variante. L'autorité des mss. est pour δι' ἑαυτοῦ, contre la recension antiochienne. Il serait donc urgent de traduire *per se ipsum* ou simplement *per se*.

une chose comme impure, pour lui elle est impure. 15 En effet, si ton
frère est contristé pour un aliment, tu ne marches plus selon la
charité. Pour ton aliment, ne cause pas la perte de celui pour lequel
le Christ est mort!

16 Que le bien qui est à vous ne soit donc pas en butte à de fâcheux
propos.

15) γάρ est certain après εἰ d'après les mss.; si les Antiochiens l'ont remplacé par δέ, c'est à cause de l'extrême difficulté de justifier γάρ, mais ce n'est pas une raison de le rejeter (contre *Corn.*). Il reste la ressource de regarder le v. 14 comme une parenthèse (*Zahn*), la liaison du v. 15 avec le v. 13 étant assez naturelle; ou plutôt de tenir compte de la chute du faible déjà supposée par le fait que l'aliment s'est trouvé impur pour lui (*Kühl*), ce qui justifie γάρ dans le sens atténué de « en effet ». Le chagrin du faible est donc le chagrin cuisant d'avoir offensé Dieu. On dirait que Paul s'y prend à deux fois pour montrer au fort les conséquences de sa trop grande liberté d'esprit : être cause pour un peu de nourriture qu'un frère soit contristé, ce n'est pas selon la charité. Puis l'apostrophe véhémente : *ton* plat de viande, un frère perdu pour lequel le *Christ* est mort! Tout le poids de la charité du Christ entraîne le chrétien à renoncer, non pas même à sa propre sagesse (I Cor. VIII, 11), mais à quelque chose d'aussi insignifiant qu'un plat au lieu d'un autre.

16) Très ancienne divergence sur le sens de ce verset. D'après les uns (*Chrys.*, son école, *pseudo-Primasius,* beaucoup d'anciens, *Lips., Jül., Zahn, Kühl*), τὸ ἀγαθόν est le trésor de doctrine et de vie spirituelle que contient le christianisme. Si les fidèles sont en désaccord, les infidèles tiendront de fâcheux propos, voyant à quoi se réduit la foi nouvelle, à chicaner sur des riens, au risque de compromettre l'union. Avec ce sens le v. 17 se soude facilement au v. 16, le règne de Dieu est presque synonyme de τὸ ἀγαθόν. Il serait assez assuré, si le texte était ἡμῶν τὸ ἀγαθόν, car, en se rangeant parmi ceux qui participent à ce bien, Paul indiquerait le bien commun de tous les chrétiens. Mais la leçon ὑμῶν est beaucoup plus probable d'après les mss. L'Apôtre s'adresse donc toujours aux forts (*Thom., Corn., SH.*). Leur bien particulier, ce qu'ils ont de bon, c'est la liberté chrétienne appuyée sur de solides principes de foi. Ils ne doivent pas l'exposer à de mauvaises interprétations. De la part de qui? Cornely : de la part des faibles; et il prouve par I Cor. x, 30 que βλασφημείσθω peut indiquer des paroles outrageantes émanant de membres de la communauté. Toutefois le contexte de I Cor. x, 30 n'est pas le même. Si le faible en proie au marasme, dont nous avions pitié, prend l'offensive, il cesse d'être intéressant, et le pathétique effet de la mort du Christ est manqué. Je crois donc qu'il faut laisser les auteurs des mauvais propos dans un certain vague. Ils ne sont pas le fait de celui qui a succombé, mais de ceux qui ont appris sa chute. Tout en distinguant les Romains en deux groupes pour la clarté de l'exposition, Paul n'ignorait pas que les partis tranchés sont d'ordinaire les moins nombreux; il fallait compter avec la masse flottante, où pouvait se

[17] Car le règne de Dieu n'est pas aliment et breuvage, mais justice, et paix, et joie dans l'Esprit-Saint; [18] car celui qui par là sert le Christ est agréable à Dieu et approuvé des hommes. [19] Nous poursuivons donc ce qui contribue à la paix et à l'édification mutuelle.

produire la critique acerbe contre les forts. C'est encore l'effet que produisent infailliblement, même dans le peuple chrétien, les querelles d'observance monastique quand elles vont au détriment de la charité.

La Vg. lit *nostrum,* qui rend ἡμῶν. Il faudrait lire *vestrum,* d'après le texte grec le plus sûr.

17) Sous prétexte que ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ est toujours dans Paul une idée eschatologique, Lipsius (*Jül.*) ne veut pas reconnaître dans ce passage une exception évidente (cf. d'ailleurs aussi I Cor. IV, 20). Il s'agit du règne de Dieu, tel qu'il existe déjà ici-bas : *id per quod deus regnat in nobis... Deo autem conjungimur et subdimur per interiorem intellectum et affectum* (*Thom.*). Dieu règne en nous par la justice, la paix et la joie dans l'Esprit-Saint. Ce sont, d'après Cornely, les vertus que Paul recommande spécialement aux Romains à propos de la controverse; c'était manquer à la justice (*stricto sensu*) que de violer le droit du faible à son opinion etc. Mais il semble plutôt (*Zahn, Kühl*) que Paul dit en trois mots ce qu'est la vie chrétienne, telle qu'il l'a esquissée au chap. V, 1-2 : δικαιωθέντες... εἰρήνην ἔχωμεν... καυχώμεθα (pour la joie). La justice est donc la justice que les chrétiens possèdent, qui les met en paix avec Dieu, leur cause une joie spirituelle; ἐν πνεύματι ἁγίῳ ne se rapporte qu'à χαρά, dont le sens avait besoin d'être déterminé. Qu'est-ce, en comparaison de ces biens, qu'une question de nourriture ou de breuvage? elle disparaît, il n'y a pas à en tenir compte (I Cor. VIII, 8).

WW. suppriment *enim,* d'accord avec les mss. de *Vg.*, mais contre le grec.

18) ἐν τούτῳ est la leçon des meilleurs mss. Soden préfère ἐν τούτοις qui a tout l'air d'une correction pour répondre par un pluriel aux trois dispositions de l'âme au v. 17; Tertullien (*Psych.* XV), la seule autorité ancienne, cite assez librement : *nam qui in istis servit, placabilis et propitiabilis deo nostro est.* La leçon ἐν τούτοις pourrait être une objection à notre interprétation du v. 17; car ἐν τούτοις δουλεύων indiquerait l'*exercice* des vertus. Et c'est précisément peut-être ce que Paul a voulu éviter en écrivant ἐν τούτῳ, « dans cette disposition, dans cet état » ; celui qui, comprenant ce qu'est le don de Dieu, le met en œuvre dans le service du Christ est agréable à Dieu, première condition de la vie morale chrétienne (XII, 1-2); de plus il ne prête pas le flanc à ces attaques dont il était question au v. 16.

Paul dit même qu'il a l'approbation des hommes. Et de fait l'opinion, surtout parmi les chrétiens, prend volontiers le parti de ceux qui mettent au-dessus de tout la charité.

19) C'est la conclusion du passage qui commence au v. 16. On comprend ainsi très bien la leçon διώκομεν, mieux attestée par les mss. « Nous voilà donc d'accord pour poursuivre ensemble la paix », etc. La leçon διώκωμεν ne doit être qu'une correction banale, qui devait s'imposer aux versions pour sa

20 Pour un aliment, ne détruis pas l'ouvrage de Dieu! Certes, toutes les choses sont pures, mais telle chose est mauvaise pour l'homme qui mange en succombant au scandale. 21 Il est bien de ne pas manger de viande, ni boire de vin, et de ne rien faire qui soit pour ton

facilité (**Soden préfère** διώκωμεν parce que le **v. 20** rentre très nettement dans le thème de l'exhortation, et διώκωμεν ferait la transition. De plus, dans les anciens mss. on trouve plus souvent ο pour ω que réciproquement). — Paul ne se contente pas de la paix; un bon chrétien doit se proposer quelque chose de plus positif, le bien spirituel de ses frères. — οἰκοδομή « construction » peut se dire de l'édifice spirituel. Dans s. Paul il a tout à fait le sens moral d'« édification » (I Cor. xiv, 26; cf. I Thess. v, 11; II Cor. x, 8; cf. I Cor. viii, 10); c'est ainsi qu'il est arrivé à cette expression étrange de οἰκοδομὴ εἰς ἀλλήλους, l'édification destinée aux autres, au lieu de l'édification des uns par les autres.

C'est probablement à cause de cette étrangeté que la *Vg.* (*Clém.* et *WW.*) a ajouté *custodiamus* avec d'autres textes occidentaux; de cette façon on ponctue : *quae aedificationis sunt, in invicem custodiamus*, et il n'y a aucune difficulté; mais φυλάξωμεν est une variante occidentale à retrancher et donc *custodiamus.* Avec διώκομεν on lirait *sectamur* et non *sectemur* (διώκωμεν).

20) Paul revient au v. 15, mais il n'a pas fait une parenthèse inutile. De la considération générale des vv. 17 ss., il résultait un nouveau motif de ne point scandaliser le faible : dépositaire des dons de Dieu, il est, comme chrétien, l'œuvre de Dieu, œuvre qu'il ne faut pas détruire. — καταλύειν se disait des villes et des maisons (cf. Mt. xxvi, 61; II Cor. v, 1) et se trouvait par conséquent en opposition avec οἰκοδομεῖν (Gal. ii, 18). Il est donc vraisemblable que οἰκοδομή (v. 19) a amené μὴ κατάλυε. Tu devrais édifier ton frère; à tout le moins ne détruis pas l'ouvrage de Dieu! L'ouvrage de Dieu pourrait être la communauté, qui serait menacée tout entière, faute de paix; mais, d'après le contexte, c'est plutôt le faible, que l'action inconsidérée du fort atteint directement. Il est menacé de périr, parce que, bien que tous les aliments soient purs, c'est un mal moral (κακόν s'accordant probablement avec ἐσθίειν compris dans ἐσθίοντι) de manger, quand on mange en butant, c'est-à-dire quand la conscience succombe sous l'influence de l'exemple qu'elle suit en le condamnant. διά indique la circonstance (ii, 27; iv, 11; II Cor. ii, 4) de l'obstacle qui se trouve sur la route, προσκόμματος. C'est le sens donné par presque tous les commentateurs (*Chrys., Ambrst., Corn., Zahn, Jül., Kühl*); d'autres avaient compris que le mal moral était le fait du fort qui mangeait en donnant le scandale (encore *SH.*).

La Vg. *per offendiculum* (Ambrst. : *per offensionem*) se concilie assez bien avec le premier sens; *cum scandalo* serait meilleur.

21) Dernière exhortation au fort, appel à la noblesse de ses sentiments. Il est beau, il est bon et noble, de renoncer à ce qui peut être fâcheux pour le prochain, quand il n'est question que de manger de la viande et de boire du vin. Nous avons déjà rencontré les aliments; c'est le thème principal du

frère une occasion de scandale, 'ou de chute, ou de faiblesse'. [22] La **conviction que tu as, garde-la pour toi-même,** devant Dieu. Heureux

21. Ajouter : ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ.

---

chapitre. Mais les faibles s'abstenaient donc de boire du vin? Quelques-uns sûrement; mais SH. font remarquer avec raison que Paul emploie une formule tout aussi absolue pour un cas où il n'était question que de certaines viandes : I Cor. VIII, 13 : διόπερ, εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα. On ne saurait donc conclure du v. 21 à l'existence à Rome d'un groupe nettement caractérisé par l'abstention de viande et de vin. C'est ce que confirme le vague du troisième terme : μηδὲ ἐν ᾧ, sous-entendu ποιεῖν, car ἐσθίειν après οἶνον serait trop étroit; donc « faire quoi que ce soit » dans le genre de ce qui précède. S'il s'agissait de la préférence donnée à certains jours, pourquoi ne pas le dire? Ne pas manger de la chair et ne pas boire de vin sont donc comme des échantillons des abstentions par scrupule religieux. — ἐν ᾧ, au lieu de ᾧ, étonne avant προσκόπτει qui s'accommoderait mieux du datif. C'est un indice (*Kühl*) que Paul se proposait d'écrire tout ce qui se trouve dans la leçon longue προσκόπτει + ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ (*Sod.* entre crochets). Les derniers mots sont attestés un peu partout par d'excellentes autorités; c'est la leçon occidentale, courante à Antioche (sauf syr.) et en Égypte (B et *sah.*). L'addition serait inexplicable; l'omission s'explique par la difficulté : outre que προσκόπτει paraissait répondre suffisamment à διὰ προσκόμματος (v. 20), un copiste a pu se demander ce que signifie ἀσθενεῖ, et si ce mot n'est pas superflu.

La leçon longue admise, on peut supposer (*Corn.*) une gradation ascendante, qui est plausible, de προσκόπτει à σκανδαλίζεται, de buter à tomber complètement; mais est-ce que ἀσθενεῖ ne pouvait pas se dire de tous les faibles? Il faut donc admettre qu'après σκανδαλίζεται la pensée retombe : « ou même se trouve sans défense livré à sa faiblesse ». Si l'on objecte que l'Apôtre se montre ici bien exigeant envers le fort, on peut répondre qu'il a dit καλόν, c'est beau, c'est la perfection... L'obligation stricte ne naissait pour le fort que dans certaines conditions, qui sont à déterminer selon les cas par la théologie morale.

Le mot *offenditur* (*Vg.-Clém.*) doit être corrigé en *offendit* (WW.).

22 s. Les forts ont raison, c'est entendu; et leur avantage c'est l'harmonie entre leur conviction et leur conduite. Les autres hésitent, mangent malgré leur doute et par conséquent ils pèchent. Que les forts gardent donc leur avantage pour eux, quand ils ne risquent pas de faire succomber leurs frères!

22[a]) πίστις est une foi solide et éclairée, réglant les décisions de la conscience : *Id enim quod universaliter fide tenemus, puta usum ciborum esse licitum vel illicitum, conscientia applicat ad opus quod est factum vel faciendum* (*Thom.*). — κατὰ σεαυτόν se rapporte à ἔχε (*Vg.* contre *Aug.*, *Ambrst.*, *Thom.*); avec ἔχεις il n'aurait aucun sens ou un sens fâcheux : *tu qui sedes*

celui qui ne se condamne pas dans l'acte auquel il se décide. 23 Mais celui qui a des doutes, s'il mange, il est condamné, parce que cela ne vient pas de la foi; or tout ce qui ne procède pas [d'une conviction] de foi est péché.

securus (*Ambrst.*); avec ἔχε, il signifie que le fidèle doit garder sa foi pour lui, c'est-à-dire ne pas agir selon sa conviction dans les occasions où il peut causer du scandale. La traduction *penes temetipsum* me paraît donc tout à fait légitime; Corn. préfère : *relate ad te ipsum* et l'entend d'une permission positive de mettre en œuvre sa conviction, *relate ad se ipsum, in sua ipsius vita*. Que le fort puisse suivre sa conviction en son particulier et dans d'autres circonstances, cela résulte de la nature des choses, mais non de ces paroles mêmes, car ἔχε ne se rapporte toujours qu'à la conviction, non à l'action, et κατὰ σεαυτόν joint à ἐνώπιον τοῦ θεοῦ indique le secret de la conscience (cf. Gal. vi, 4). — Il importe peu pour le sens qu'on lise πίστιν ἔχεις ou πίστιν ἣν ἔχεις. ἣν (*Sod.* entre crochets) a une excellente attestation (א B C etc.), quoique presque uniquement égyptienne. Il est peu vraisemblable que ce mot ait été supprimé pour se conformer à Jac. ii, 17. D'autre part, l'aurait-on ajouté après πίστιν sans article? Si l'on omet ἣν, le plus naturel sera de mettre une interrogation après ἔχεις, comme la *Vg*.

22b) δοκιμάζειν « examiner », « approuver », mais aussi « prendre parti, faire élection », comme προαιρεῖσθαι; Plut. *De lib. educ.* 4, D : ὥσπερ εἴ τις... τὸν δι' ἀπειρίαν ἀπολέσαντ' ἂν αὐτὸν προέλοιτο, ἢ ναύκληρον τὸν ἄριστον ἀφεὶς τὸν χείριστον δοκιμάσειε. Celui qui ne se juge pas lui-même, et par conséquent ne se condamne pas; qui ne désapprouve pas dans sa conscience ce qu'il se résout de faire; celui-là est heureux.

23) διακρίνεσθαι (cf. sur Mc. xi, 23) « décider », mais dans le N. T. « hésiter », spécialement quand il s'agit de la foi (iv, 20; Act. x, 20; Jac. i, 6 [bis]). Ici l'hésitation est dans la conscience. On agit, néanmoins, mais sans avoir pris parti sur la question de savoir si l'action est licite ou coupable; on est donc coupable, puisqu'on court sciemment le risque d'offenser Dieu; on est donc déjà condamné à son tribunal (κατακέκριται), parce qu'on n'a pas agi d'après le jugement d'une conscience éclairée par la foi. Sans cette condition, on pèche. Ce n'est rien moins que la question de la conscience pratiquement douteuse qui est tranchée en quelques mots. Pour d'anciennes opinions sur ce verset et le précédent, voir Cornely. Plusieurs Latins ont été induits à un sens différent par la *Vg*.

En effet la traduction de διακρινόμενος par *qui discernit* aboutit nécessairement à un sens, qui est exact en soi, mais qui n'est pas celui que propose ici l'Apôtre. Au lieu d'agir avec une conscience douteuse, celui qui discerne agit avec une conscience éclairée, mais dont il ne tient pas compte. Il voit nettement qu'il ne devrait pas manger, et il mange : il est donc condamné. Encore une fois cela est très juste, mais cela n'est pas la question. Il serait donc urgent de remplacer *discernit* par *haesitat* (cf. iv, 20) ou *dubitat*.

Les faibles et les forts.

Le chap. XIV soulève une question très difficile : *Quels sont les faibles que les forts doivent ménager ?*

Clément d'Alexandrie semble avoir pressenti que ce sont des ascètes, car il note l'analogie entre l'abstinence de chair et de vin et la pratique des pythagoriciens : αὐτός τε (Paul) ὁμολογεῖ καὶ οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου (*Paed.* II, I, 11).

Origène a pensé qu'il s'agissait de Juifs convertis demeurés attachés aux observances légales. De même saint Jérôme (*C. Iovin.* II, 16), Théodore de Mops., Ambrst., Théodoret, pseudo-Primasius 2° *loco* et saint Thomas. Chrysostome, sachant bien que la Loi mosaïque n'interdisait pas toute sorte de chair, a essayé de résoudre l'objection : les Juifs se seraient abstenus de toutes les viandes afin de dissimuler leur répugnance spéciale pour le porc. Son école l'a suivi.

Pélage a pensé que les faibles étaient ceux qui ne voulaient pas manger des viandes immolées, et ce fut aussi l'opinion de saint Augustin. Ce Père a cru reconnaître dans le chap. XIV de l'épître aux Romains le même sujet que Paul avait traité dans I Cor. VIII ; les faibles sont ceux qui s'abstiennent de manger des viandes immolées : *Quidam vero infirmiores abstinebant a carnibus et a vino, ne vel nescientes inciderent in ea quae idolis sacrificabantur. Omnis enim tunc immolaticia caro in macello vendebatur, et de primitiis vini libabant Gentes simulacris suis, et quaedam in ipsis torcularibus sacrificia faciebant* (*Expos.* LXXVIII). Cependant les faibles sont en fait des Juifs ; Augustin le conclut de XV, 7 : *Quod Gentes si bene considerent, intelligunt ista sua fide, qua iam credunt omnia munda mundis, non se debere insultare his, si qui forte infirmi de circumcisione fuerint qui propter communicationem idolorum nullas omnino audeant carnes attingere* (eod. loc. LXXXII). De même pseudo-Primasius (1° loco).

On dirait donc que les anciens n'ont pas regardé les faibles comme des abstinents. Mais ce n'est qu'une apparence. Si l'on excepte saint Jérôme qui, défendant le jeûne contre Jovinien, tenait absolument à ce que l'Apôtre n'en ait pas parlé et qui a identifié les faibles avec de simples Judéo-chrétiens, distinguant entre certaines viandes et pratiquant le sabbat et les néoménies, les anciens ont reconnu à propos de l'observance des jours (XIV, 5) que Paul visait des pratiques ascétiques. Chrysostome : ἐνταῦθα δέ μοι δοκεῖ ἡμέρα καὶ περὶ νηστείας αἰνίττεσθαι. Pél. : *Judaei in escis diem inter diem iudicare non poterant. Ergo de ieiunio, et abstinentia dicit.* De même Origène, Théodoret, Ambrosiaster, ps.-Primasius, Thomas. Augustin fait exception, mais son interprétation de l'observance des jours ne répond ni au texte, ni au contexte (*Corn.*). De sorte que s'il existe sur ce point une opinion dominante chez les Pères, elle regarde les faibles comme des ascètes imbus d'idées juives, plutôt

(sauf saint Jérôme) que comme des Judéo-chrétiens décidés. Il est même piquant de voir des ascètes comme ps.-Primasius défendre pied à pied l'ascétisme, souvent au détriment de l'exégèse littérale.

Aujourd'hui personne ne soutint plus que les faibles étaient des judaïsants. Le P. Cornely, avec Pélage et saint Augustin, croit que les faibles s'abstenaient de manger les viandes immolées; mais, contrairement à ses devanciers, il désassocie ceux qui observaient les jours et les regarde comme un groupe judéo-chrétien qui observait les sabbats et les néoménies. L'immense majorité des commentateurs voit dans les faibles des ascètes, avec de nombreuses divergences dans le détail des opinions.

On peut citer dans ce sens, parmi les plus récents, Lipsius, Sanday-Headlam, Jülicher, Lietzmann, Zahn, Kühl, et même Toussaint et le P. Lemonnyer. D'après ce dernier, Paul a signalé « les premières manifestations de cette ascèse indiscrète et compliquée de spéculations peu orthodoxes que l'apôtre combattra dans les épîtres de la captivité ».

Rappelons les deux éléments qui peuvent nous servir de base :

1) Élément d'ordre intellectuel. Il s'agit de chrétiens qui sont faibles dans la foi, c'est-à-dire dont les opinions ne s'inspirent pas d'une foi parfaite; leurs pratiques sont : abstinence de la chair parce qu'elle constitue par elle-même une nourriture impure; abstinence de vin; préférence accordée à certains jours.

De ces pratiques la dernière est la moins importante. Il est clair qu'elle ne règle pas les deux premières. Si par exemple on ne s'abstenait de chair qu'à certains jours, et à cause de ces jours, l'abstinence ne serait pas absolue et n'aurait pas pour cause l'impureté de la nourriture en elle-même. Le plus naturel est de penser que l'observance des jours est combinée avec l'abstinence, cette observance consistant en jeûnes à certains jours. Dire qu'elle est seulement parallèle, et qu'on réservait par exemple certains jours au chômage, ou qu'on les choisissait lorsqu'il s'agissait de se marier ou de se mettre en route etc., c'est s'écarter à la fois du contexte, de la tradition ancienne et de toutes les analogies connues. Il serait encore plus étrange que l'observance des jours n'émanât pas du même esprit que l'abstinence : que par exemple l'abstinence fût causée par l'horreur des viandes immolées, et l'observance des jours par l'attachement à la Loi mosaïque de la part de Judéo-chrétiens déterminés (contre *Corn.*), car Paul aurait ainsi attribué les mêmes tendances à deux groupes fort distincts.

2) Mais il est aussi un élément moral dont on ne tient ordinairement pas compte. Les faibles dans la foi sont aussi des faibles de caractère. Paul suppose qu'ils se laisseront facilement entraîner à agir contre leur conscience. En présence des forts, ils lâchent pied. Leur ressource est de s'isoler et de juger sévèrement les autres.

Ces points établis, il est clair que les faibles ne sont point des Judéo-chrétiens militants. Jamais la Loi mosaïque n'a interdit le vin, si ce n'est aux prêtres en fonction (Lev. x, 9), ou aux naziréens, à la suite d'un vœu (Num. vi, 2). Elle n'a pas interdit non plus l'usage de la chair en général. D'après les Juifs les plus scrupuleux, il fallait seulement distinguer les aliments purs d'après la Loi ou la tradition (Lev. xi, 2 ss.; Dt. xiv, 3 ss.; Mc. vii). La Loi connaissait, il est vrai, la distinction et l'observation des néoménies, sabbats, etc. Mais une pratique appuyée de parti pris sur la Loi n'eût pas été tolérée par Paul. Toute prétention judaïsante caractérisée n'était pas seulement une imperfection dans la foi, mais une tentative de sauvegarder la justice de la Loi au détriment de la foi. Et des judaïsants militants ne se seraient pas laissé intimider si facilement.

L'opinion des faibles va donc beaucoup plus loin que le judaïsme dans l'abstinence; en revanche leur attitude n'est pas agressive comme celle des judaïsants que Paul a dû combattre si souvent avec énergie.

Sont-ce donc, comme le veut encore très résolument le P. Cornely, des chrétiens qui se refusent à manger les viandes immolées?

On peut alléguer dans ce sens : 1) la parfaite ressemblance dans la solution pratique que Paul donne aux Romains et aux Corinthiens : c'est la même crainte de faire périr des frères, la même générosité exigée des forts; 2) l'indulgence de Paul s'explique très bien en cette matière, car l'horreur des idolothytes avait un solide fondement dans la crainte de participer au culte des idoles, ou du moins de paraître s'y associer. C'était une erreur en théorie, car les idoles ne sont rien, mais bien des raisons semblaient conseiller cette abstention; elle manifestait aux païens que les chrétiens étaient décidés à rompre avec toute apparence d'idolâtrie; 3) le caractère moral des faibles est celui de tout le monde; ils se laissent entraîner par l'exemple et n'ont pas soin de se former la conscience. Ce n'est pas ordinairement la trempe des ascètes. Cette raison, qui n'est pas donnée par Cornely, me paraît la plus forte en sa faveur. Les ascètes forment dans une communauté un groupe très ferme et ne sont pas ordinairement disposés à renoncer à leur genre de vie pour suivre l'exemple des autres. S'ils l'ont choisi librement pour mener une vie plus parfaite, ils ne s'étonnent pas que d'autres ne s'élèvent pas si haut. Ces raisons donnent quelque probabilité à l'opinion du P. Cornely. Mais ce ne sont pourtant que des difficultés qui ne sauraient prévaloir contre les textes. Sans doute il y demeure bien des obscurités. Mais il n'y en a aucune dans I Cor. viii. Si Paul avait voulu faire allusion aux mêmes scrupules, il eût été si aisé de le dire! Il applique la même solution, mais ce n'est pas une preuve que le cas soit le même dans son espèce; il suffit que les deux cas aient en commun le scrupule. Sans doute aussi les notes ne sont pas suffisantes pour constituer un groupe parfaitement défini, mais elles désignent pourtant nettement

certaines tendances ascétiques, qu'on peut très facilement constater dans le monde ancien. Nous aurons seulement à tenir compte des raisons apportées en faveur de l'opinion de Cornely quand il s'agira de leur donner un contour.

On sait que dès le VI[e] siècle av. Jésus-Christ l'orphisme pénétra à Athènes. Une de ses pratiques était l'abstinence de tout ce qui avait eu vie, d'où le terme technique τὰ ἔμψυχα, par où l'on entendait la vie animale. L'origine de cette répugnance est peut-être la crainte de l'esprit animal offensé par le meurtre de la bête; plus tard on vit surtout dans l'usage des viandes quelque chose de barbare ou de trop délicat. Mais il est certain que l'idée d'impureté y était attachée; σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν, οὐδέ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, dit Platon, parlant d'anciens qu'il comparait aux Orphiques (*Leg.* VI, 782 c). Le pythagorisme, éteint comme école de philosophie, se perpétua comme tendance ascétique unie à l'orphisme. Au quatrième siècle avant Jésus-Christ, les poètes de la moyenne comédie se moquent de ces gens qui ne mangent pas de chair non plus que les chenilles, et ne boivent pas de vin non plus que les grenouilles : Aristophon (*Athen.* VI, p. 238 c) : ὕδωρ δὲ πίνειν βάτραχος, ἀπολαῦσαι θύμων λαχάνων τε κάμπη (cf. EPIPH. *Prooem. et anaceph.; Adv. haer.*, dans *Doxographi graeci*, p. 587 et 590; WAECHTER, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, p. 76 ss. et ZELLER, *Philos. der Griech.* III, II, 4[e] éd. p. 318 ss.). Le vin ne fut jamais regardé comme impur, mais on s'en abstenait comme peu propice à l'usage de la raison ou aux communications divines. Ces pratiques, originaires peut-être de l'extrême-Orient, se répandirent un peu partout, quoique les raisons ne fussent pas partout les mêmes. Daniel ne répugnait ni à la viande, ni au vin, mais, après s'en être privé pendant trois semaines, il eut une vision (Dan. x, 3 s.). Chez les Esséniens, les abstinences étaient plus systématiques, sans qu'on puisse savoir exactement en quoi elles consistaient. D'après Philon, certains thérapeutes ne mangeaient que tous les trois jours, et seulement du pain, avec du sel comme aliment, tout au plus assaisonné d'hyssope, et ne buvaient que de l'eau (*De vita contempl.* M. II, p. 477). Le régime de saint Jacques, le « frère » du Seigneur, excluait le vin et les choses animées, si l'on en croit Hégésippe : οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν (*ap.* EUS. *H. E.* II, XXIII, 5).

Ces coutumes se propagèrent avec un cachet plus ou moins dogmatique. Pour Apollonios de Tyane les chairs étaient impures, mais non le vin, quoiqu'il en fît abstinence (PHILOSTRATE, *Apollon.* I, 8). Les Ébionites prétendaient que saint Pierre s'abstenait de chair, comme ils le faisaient eux-mêmes, parce que les êtres animés provenaient de l'union des sexes, du moins s'il faut en croire saint Épiphane (*Haer.* XXX, 15; cf. *Hom. Clém.* XII, 6).

Si ces tendances avaient existé dans l'Église romaine sous une forme

aussi systématique et délibérée, ni leurs partisans n'auraient été si hésitants, ni Paul n'aurait été aussi indulgent. Elles étaient donc plutôt représentées par une petite masse flottante, qui se laissait intimider, et Ambrosiaster a dit très justement : *Infirmus esse dicit, qui propterea quod Iudaei prohibiti sunt, timet edere.* Mais qu'ont à faire ici les Juifs? Le même auteur a dit : *Sive qui ex Iudaeo christianus est, sive gentilis fidelis putat esse aliquid tale vitandum, ipse est quem supra infirmum dicit; dubitando enim est infirmus.* Et en effet, s'il s'agit de principes ascétiques, rien n'indique qu'ils venaient du judaïsme plutôt que du paganisme. Ce pouvait être simplement l'application au christianisme de principes répandus un peu partout. On regardait ces abstinences comme le fait des parfaits, orphiques et pythagoriciens chez les gentils, Esséniens et Thérapeutes chez les Juifs; la philosophie elle-même s'inscrivait contre l'usage des chairs (Plutarque, deux discours). Des chrétiens ont dû se dire que le christianisme n'exigeait pas moins de pureté. Cependant on tient en général, et probablement avec raison, que le gros des abstinents étaient d'origine juive. Il est difficile de ne pas rapprocher Rom. xiv de Col. ii, 16, où les questions alimentaires sont précisément groupées avec l'observance des néoménies et des sabbats : μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων. On peut objecter que l'argument prouve trop, car dans Col. ii, 16 la secte est très caractérisée comme juive, et qu'on ne peut pas plus assimiler l'observance de certains jours à celle du sabbat que l'abstinence de chair à celle des idolothytes. Toutefois il semble que c'est la pensée de Paul que les faibles sont pour la plupart originaires du judaïsme. Au chapitre xvi, tout en élargissant le sujet, il s'adresse toujours à la communauté romaine, composée de gentils, et lui rappelle qu'elle est spécialement tenue à exercer la miséricorde; or il semble bien que c'est envers ceux qui sont d'origine juive, et que de plus Paul a toujours en vue les faibles.

Mais ce qu'il faut tenir en toute hypothèse, c'est que les faibles étaient moins des ascètes convaincus, agissant résolument d'après des principes erronés, que des individus timides, qui passaient du scrupule qu'on leur avait suggéré à une pratique plus libre sans s'affranchir de leur doute.

Les théoriciens, le parti actif, était-il à Rome? C'est ce dont il sera question sur xvi, 17 ss., mais il paraît certain que les faibles avaient vraiment posé le cas à Rome même. MM. Sanday et Headlam (après *Hort*) pensent que Paul a traité le cas de conscience moral d'après les expériences qu'il a pu faire ici ou là, d'une manière purement spéculative, comme il a traité la partie dogmatique. Mais, tant qu'on n'aura pas produit des arguments positifs en sens contraire, on estimera toujours que Paul parle aux Romains d'un point qui les intéressait directement. Ce qu'il y a de juste dans l'opinion de SH., c'est que Paul a parlé

vaguement parce qu'il n'avait pas à combattre une tendance très ferme ni un groupe très délimité. La question de principe est beaucoup moins le caractère pur ou impur des aliments, question tranchée d'avance pour Paul, que la question de la conscience douteuse et des devoirs envers des scrupuleux.

Enfin disons pour M. Jülicher que les faibles ne sont point devenus une majorité tyrannique, jusqu'au jour où la Réforme a brisé leur joug. Il faut avoir renoncé à l'analyse des concepts pour confondre ceux qui faisaient abstinence de chair parce qu'ils la regardaient comme impure, et ceux qui s'en abstiennent soit à certains jours, soit ordinairement, par esprit de mortification ou pour obéir à des lois posées par l'Église. Et quoi de plus contraire à la doctrine de Paul que la séparation protestante, puisqu'il demande aux forts de sacrifier leur droit à l'union et à la charité? Sa doctrine paraîtrait même sévère si elle engageait toute l'existence des forts. Mais les raisons de Paul ne valent que si le scandale était à craindre, peut-être même seulement pour le cas des repas pris en commun.

CHAPITRE XV

[1] **Or nous devons, nous qui sommes forts, supporter les faiblesses de ceux qui ne le sont pas, et ne point nous complaire en nous-**

Ce chapitre se compose de deux parties assez distinctes.

La première (1-13) termine la partie d'exhortation morale; la seconde (14-33) est l'épilogue de toute l'épître, clos par une salutation.

La section 1-13 se subdivise elle-même en deux sans parler du souhait final (13) : 1-6 montrent l'abnégation comme la condition indispensable de l'union; 7-12 invitent la communauté, composée de gentils, à cette condescendance charitable, parce que les gentils, plus que les Juifs, ont été l'objet de la miséricorde par le Christ, et doivent donc le glorifier, comme l'a dit l'Écriture.

Cependant il semble bien que 1-12 sont assez étroitement unis. Dans les deux endroits la gloire de Dieu est la fin de tout, et cette gloire exige expressément l'union dans la première partie, la suppose dans la seconde. Dans le premier endroit, le Christ est le type de l'abnégation, nécessaire à l'union; dans le second il est l'instrument de la miséricorde, qui provoque à la condescendance. Mais il y a cette difficulté que le point de départ du v. 1 est la controverse entre les faibles et les forts, tandis que le v. 8 insinue une comparaison entre les Juifs convertis pour justifier la véracité de Dieu et les gentils attirés par pure miséricorde, d'où l'on est tenté de conclure que c'est une raison pour les gentils, sinon de se montrer déférents pour les chrétiens d'origine juive, du moins de leur témoigner la même indulgence qu'ils ont reçue. Et alors ne faut-il pas assimiler les forts aux gentils, les faibles aux Juifs convertis?

Cette solution, qui paraît si naturelle, n'est cependant pas tout à fait certaine. Il est incontestable en effet que la pensée s'élève, que du thème assez restreint des scrupules, qui ne doivent pas empêcher l'union, Paul passe à la condition qu'elle exige, à la considération qui doit rendre l'indulgence plus facile. Cette considération, le thème de la miséricorde, qui est applicable aux gentils, ne peut être en scène sans amener le contraste de la promesse faite aux Juifs. Il se peut donc que la situation des Juifs et des gentils convertis ne soit donnée ici que comme un exemple (*Lietzmann*). Cependant cet exemple n'a pas été produit sans intention, et le plus vraisemblable est que Paul invite, quoique très discrètement, les gentils à l'indulgence envers leurs frères venus de la circoncision. Mais le sujet ayant débordé le cadre du

mêmes. [2] Que chacun de nous plaise au prochain en vue du bien pour l'édification; [3] car le Christ ne s'est point complu en lui-même, mais, selon qu'il est écrit : « Les outrages de ceux qui t'outragent sont

ch. XIV, on n'a pas le droit de conclure que les faibles étaient uniquement des Juifs convertis.

1-6. L'ABNÉGATION NÉCESSAIRE POUR L'UNION, ORDONNÉE ELLE-MÊME A LA GLOIRE DE DIEU.

1) La phrase est liée par δέ à ce qui précède, et il n'est pas douteux que les δυνατοί ne soient les Romains solides dans la foi (cf. II Cor. XII, 10), qui n'ont pas de vains scrupules. Par conséquent aussi les faiblesses de ceux qui ne sont pas forts sont tout d'abord ces mêmes scrupules. Cependant l'horizon de l'Apôtre s'élargit (*Corn.*, *Zahn*); lui-même se range nettement dans la catégorie des forts; le terme τὰ ἀσθενήματα est très général; enfin il ne suffit pas d'éviter le scandale, il faut positivement aider les faibles, et c'est un devoir (ὀφείλομεν). Ce secours est marqué par la figure d'un homme qui porte le fardeau d'un autre (Gal. VI, 2; cf. Mt. VIII, 17); la disposition morale nécessaire pour s'y décider, c'est de ne point se complaire en soi-même, dans ses pensées, dans ses sentiments, dans ses actions. Il faut sortir de soi.

2) Il est encore plus visible que le thème devient plus général. Chacun de nous, non plus seulement les forts, mais tous les chrétiens; et par rapport à leur prochain, c'est-à-dire à tous les hommes. Si les forts sont tentés de se plaire en eux-mêmes, c'est encore une manifestation d'égoïsme que de vouloir plaire aux autres, et certes l'Apôtre a condamné la recherche de la popularité (Gal. I, 10). Mais lui-même cherchait à plaire à tous (I Cor. X, 33), quand c'était dans leur intérêt spirituel. C'est donc ce que tous doivent faire pour le bien, à savoir pour l'édification; πρὸς οἰκοδομήν n'étant pas lié avec τὸ ἀγαθόν par la copule explique en quoi consiste le bien qu'on se propose (*Lips.*, *SH.*). Cornely entend ces mots de deux fins, l'une prochaine, l'autre plus éloignée. D'autres pensent que τὸ ἀγαθόν désigne l'objet que l'on poursuit et πρὸς οἰκοδομήν la fin qu'on se propose. Mais ces deux explications sont trop subtiles.

La *Vg.* a *vestrum*, rendant ὑμῶν, qu'il faudrait remplacer par *nostrum; suo* est inutile après *proximo*.

3) L'opinion a prévalu dans l'exégèse protestante (*Lips.*, *SH.*, *Jül.*, *Kühl*, *Lietz.* etc.) que Paul a changé le sens du passage cité, Ps. LXVIII (LXIX), 10 (exactement d'après les LXX, traduisant bien l'hébreu). Dans le psaume, le juste souffrant dit à Dieu : « les injures de ceux qui t'injurient sont retombées sur moi »; σέ représente donc Dieu. On veut que Paul ait fait entrer ce passage strictement dans l'argumentation du v. 1, et on en conclut que le Christ est censé s'adresser à un homme, σέ. Est-ce un fort, est-ce un chrétien quelconque? Et comment est-ce porter les *faiblesses* d'un autre que de prendre sur soi les *injures* qui lui sont adressées? C'est ce qu'on n'explique pas, qu'on ne peut expliquer, et on se débarrasse de ce soin en disant que Paul a cité très maladroitement, et à contresens.

tombés sur moi. » [4]Car tout ce qui a été écrit avant [nous] a été écrit pour notre instruction. afin que par la patience et par la con-

Pour éviter ces inconvénients, il suffit de noter que le v. 3 n'est point la preuve du v. 1. Paul n'est pas retourné en arrière. L'obstacle à porter les faiblesses des autres, c'est qu'on se plaît à soi-même (v. 1). On ne veut pas renoncer à ses satisfactions pour accepter une tâche pénible. C'est cet obstacle que Paul attaque maintenant, en lui-même, et non dans ses conséquences. Le Christ n'a pas cherché ses satisfactions, et la preuve, c'est qu'il a pu dire que les outrages adressés à son Père sont tombés sur lui. Dans sa mission, loin de plaire aux hommes, il n'a récolté que des affronts; c'est donc qu'il n'a pas reculé pour sauver sa tranquillité. Et il est d'ailleurs sous-entendu dans la pensée de Paul, que tout ce qu'a voulu le Christ, il l'a voulu pour soulager les infirmités des hommes.

Selon les deux explications, le psaume est regardé par Paul comme messianique; le juste souffrant est à tout le moins un type de Jésus souffrant. Le v. 4 est cité dans Io. xv, 25; le v. 9ᵃ dans Io. ii, 17; le v. 9ᵇ dans Rom. xv, 3; le v. 12 dans Mt. xxvii, 27-30; le v. 21 dans Mt. xxvii, 34 et Io. xix, 29; le v. 22 s. dans Rom. xi, 9; le v. 25ᵃ dans Act. i, 20 (SH.).

La construction avant la citation est très concise, mais il n'y a pas proprement anacoluthe. On n'a donc pas le droit de suppléer : « mais il a pris sur lui les faiblesses de tous », ce qui conduirait à l'explication rejetée plus haut; on peut seulement sous-entendre : « si bien qu'il s'est exposé aux injures ». *Etenim* pour *nam et.*

4) Assurément un prédicateur d'aujourd'hui, voulant donner le Christ en exemple, eût cité directement sa vie. Paul a préféré s'appuyer sur un texte de l'A. T. Au lieu donc de conclure : tout ce que le Christ a fait, il l'a fait pour nous instruire, il conclut : tout ce qui a été écrit d'avance (προεγράφη) dans l'Ancien Testament était « destiné à nous instruire » (εἰς ... διδασκαλίαν, au sens actif, et non : « pour être notre doctrine »). Les exemples du Christ ont en eux-mêmes leur valeur. Mais ayant été *écrits*, et écrits d'avance, donc par l'Esprit prophétique, ils ont un rapport spécial à l'enseignement, et à nous qui sommes au temps vers lequel convergeait toute l'ancienne économie, conçue comme un pédagogue (iii, 24). Le but de Dieu (ἵνα) en nous donnant l'Écriture, c'est d'entretenir notre espérance, car l'Écriture enseigne la patience et ne cesse de nous encourager. Comment Dieu nous apprendrait-il à souffrir, et pourquoi nous encouragerait-il, s'il n'avait dessein de couronner notre espérance? — ὑπομονῆς et παρακλήσεως se rapportent également à τῶν γραφῶν, gén. de possession, c'est-à-dire la patience et l'encouragement contenus dans l'Écriture et fondés sur son autorité (*Lips.*, *Corn.* etc.). Sur l'utilité de l'Écriture, cf. II Tim. iii, 16.

On ne peut pas dire que cette doctrine sur l'Écriture soit déplacée; elle eût pu être placée ailleurs, mais ce n'est pas une raison pour dire avec Zahn que le v. 4 s'applique aux vv. 1 et 2 par-dessus le v. 3. — Lietzmann prétend, sans plus de raison, que Paul s'excuse d'avoir détourné le verset du psaume de son sens normal (cf. v. 3) sous prétexte que toute l'Écriture

solation que suggèrent les Écritures, nous ayons l'espérance. [5] Et que le Dieu de la patience et de la consolation vous donne d'avoir les mêmes sentiments les uns envers les autres selon le Christ Jésus, [6] afin que d'un même cœur, d'une seule bouche, vous glorifiiez le Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

devait être prise dans un sens moral qui nous convînt. — Enfin Kühl rétrécit beaucoup les termes en adressant le v. 4 aux forts qui doivent avoir patience avec les faibles et les encourager. Le v. 4 dans sa généralité est précisément une preuve que Paul n'avait plus en vue dès le v. 2 la distinction des faibles et des forts, car l'Écriture n'est pas destinée qu'aux forts.

Ajouter *per* avant *consolationem* dans la *Vg.* pour la rendre conforme au grec qui répète διά.

5 et 6. Le v. 6 commande toute la période, en indiquant la cause finale. Les chrétiens sont une société religieuse, groupée pour rendre gloire à Dieu comme une seule voix, et par conséquent d'un seul cœur, sous peine de la plus fâcheuse discordance entre la bouche et le cœur. Pour cela il faut qu'ils aient tous les mêmes sentiments, de façon à rester unis. A propos des aliments et des jours, Paul a toléré qu'on n'ait pas les mêmes sentiments (xiv, 6); il s'agit donc ici d'une unité plus essentielle, l'accord sur les grands principes, en dépit des petites divergences. Cette union ne peut être qu'un don de Dieu, aussi Paul a-t-il recours à la prière.

5) Dieu est qualifié ici moins par ses attributs que par ses dons. ὑπομονῆς et παρακλήσεως (*gen. auctoris*) sont choisis, non que la patience et l'encouragement aient un rapport spécial avec la concorde, comme s'il y avait le « Dieu de la paix », mais parce que ce sont les notes de l'Écriture, dont Dieu est l'auteur. Le v. 5 est ainsi étroitement lié au v. 4. — δῴη, forme tardive, pour δοίη. — Tandis que τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλοις φρονεῖν signifiait *peut-être* plus haut (xii, 16) avoir des autres les mêmes sentiments que vous avez pour vous-mêmes, il n'est pas douteux que τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις ne signifie avoir les mêmes sentiments entre vous, être d'accord. — κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν, « selon la volonté du Christ », d'après Corn. qui cite viii, 27; II Cor. vii, 9. 11, où il y a κατὰ θεόν, ce qui n'est pas notre situation; « selon notre appartenance au Christ », d'après Lipsius, ce qui ne rend pas κατά; donc plutôt : « dans l'esprit et selon l'exemple du Christ » (*SH.*, *Kühl*, *Lietz.*, *Jül.*, *Zahn* avec des nuances). Le mot Ἰησοῦς, après l'allusion aux dispositions qu'a montrées le Christ (v. 3), doit marquer le Christ Jésus de l'histoire (*Zahn*). Ces mots sont un rappel du v. 3 : en ne se plaisant pas à lui-même, Jésus avait exclu ce qui s'oppose le plus à la concorde; ils annoncent en même temps le grand exemple d'amour de tous que le Christ a donné (v. 7. 8).

Dans Vg. *idipsum sapere in alterutrum* a le sens de *unum invicem sapere* (*Ambrst.*), ou : *idem sapere inter vos invicem,* proposé par *Corn.*, ou : *idem mutuo inter vos sentire* (*Érasme*).

6) ὁμοθυμαδόν, « d'un commun accord », caractéristique des chrétiens,

[7] Accueillez-vous donc les uns les autres, comme le Christ 'vous' a accueillis pour la gloire de Dieu. [8] J'affirme en effet que le Christ a été ministre de la circoncision, pour montrer la véracité de Dieu,

---

7. ὑμᾶς au lieu de ἡμᾶς.

surtout dans la prière (Act. I, 14; II, 46; IV, 24; V, 12); un homme discordant ne plaisait pas à Dieu et l'accord est nécessaire pour être exaucé (Mt. XVIII, 19). Dans l'expression τὸν Θεὸν καὶ πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'I. X. (cf. II Cor. I, 3; XI, 31; Eph. I, 3; I Pet. I, 3), on a essayé de détacher θεός : « Dieu, qui est le Père du Seigneur », mais le sens naturel est « le Dieu et Père du Seigneur (cf. Eph. I, 17 : ὁ Θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'I. X.) : Dieu du Christ, comme ayant créé son humanité; Père, parce que le Père a engendré le Fils.

7-12. Les gentils tenus a la miséricorde, parce que spécial objet de la miséricorde.

7) Ce verset est joint étroitement aux deux précédents; il développe ce que signifiait κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν (v. 5). Paul a prié pour que la concorde permette aux fidèles de glorifier Dieu. S'ils vont au-devant les uns des autres par de bons offices, ils ne feront qu'imiter le Christ qui les est allé prendre pour la gloire de Dieu. D'après SH., la question se généralise; d'après Lipsius, elle se spécialise de nouveau, Paul reviendrait à la question des différends entre faibles et forts. En réalité, c'est depuis XV, 2 qu'il est question de bons offices mutuels sans distinction de faibles et de forts (*Corn.* depuis XV, 5 et 6). Paul s'adresse à toute la communauté. L'emploi de προσλαμβάνεσθαι n'est point réservé à la controverse végétarienne parce qu'il y a été employé (XIV, 1 et 3). Ce que devaient faire les forts par rapport aux faibles, tous doivent le faire par rapport à chacun, à l'imitation du Christ qui les a pris pour siens afin de procurer la gloire de Dieu. Paul qui disait ἡμεῖς (XV, 1) quand il se rangeait avec les forts, dit ici ὑμᾶς parce qu'il s'adresse à la communauté. La leçon ὑμᾶς (*Sod.*), plus vraisemblable, est d'ailleurs la mieux attestée, surtout par les versions.

La *Vg.* suppose ὑμᾶς. *Honorem* (*Vg.*) est moins littéral que *gloriam* (*Érasme*).

8-12. La plupart des commentateurs voient ici la preuve : 1) que Paul s'adresse à la communauté comme composée de Juifs et de gentils; 2) que ces Juifs et ces gentils étaient en désaccord; 3) que ce sont précisément les faibles et les forts. L'argument de Paul consisterait à dire aux deux partis : soyez unis puisque le Christ vous a pris pour ne former qu'un seul peuple. Dans ce système on ne comprend pas du tout pourquoi Paul rappelle les titres différents des Juifs et des gentils, ce qui n'a rien à voir avec les scrupules; de plus les textes cités devraient faire allusion expressément à ce dessein d'union, ce qui n'est le cas que du second texte (v. 10), dont le véritable but doit être, comme pour les autres, de prophétiser l'appel des gen-

en accomplissant les promesses faites aux Pères, 9 tandis que les gentils glorifient Dieu à cause de sa miséricorde, comme il est écrit : « C'est pourquoi je te célébrerai parmi les gentils et je chanterai en

tils. Je crois donc que ὑμᾶς au v. 7 désigne les Romains comme une communauté composée de gentils. Vous qui êtes une communauté de gentils, devez être pénétrés de charité les uns pour les autres, comme le Christ a exercé envers vous une charité incomparable. Car, si l'on peut dire que le salut était promis aux Juifs, envers vous c'est une pure miséricorde, afin que vous glorifiiez un Dieu si bon, comme il a été prédit. — Cela soit dit pour expliquer ce qui paraît être le sens précis du texte. On ne nie pas que de tout cela il ne résulte comme une invitation implicite aux gentils à regarder les Juifs convertis comme des frères aussi bien que les autres.

8) La phrase est permissive : encore, s'il s'agissait de Juifs, pourrait-on dire que le Christ leur devait de dégager la promesse de Dieu...

— λέγω γάρ, mieux attesté que λέγω δέ (qui est plus souvent employé pour confirmer ce qui précède). — γενέσθαι, présent dans le sens d'aoriste, marquant une action simplement passée, serait préférable à γεγενῆσθαι, parfait qui permettrait de supposer que l'action continue, *si cette continuation n'était précisément exclue par le sens*. Les mss. sont plutôt en faveur de γεγενῆσθαι (*Nestle, Soden*). Comment le Christ a-t-il été ministre de la circoncision? D'après Cornely, c'est comme ministre des Juifs, qu'il a servis par sa prédication, parce que περιτομή est opposée à ἔθνη. Mais le parallélisme peut n'être pas rigoureux; on dira plutôt (avec *SH.*) que le Christ a été le ministre de l'alliance, scellée par la circoncision; cf. II Cor. III, 6 : διακόνους καινῆς διαθήκης. Paul ne met donc pas les Juifs en scène directement; il oppose plutôt une certaine économie de promesse à une économie de miséricorde. — ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ est expliqué par ce qui suit. Dieu ayant fait une promesse, sa véracité était engagée; le Christ devait y faire honneur. Il l'a fait en procurant l'accomplissement des promesses; βεβαιόω n'est pas seulement confirmer ou garantir, mais réaliser (βεβαιοῦν τὰς ἐπαγγελίας, *Xénophon, Polybe*, etc.; cf. Priène, **123**, 9 : ἐβεβαίωσεν δὲ τὴν ἐπαγγελίαν, il accomplit sa promesse par une prestation [*Rouffiac*, p. 48]). Paul n'a pas oublié que les Juifs appelés l'ont été par miséricorde (IX, 23 ss.), aussi n'est-ce pas d'eux qu'il s'agit, mais, comme nous l'avons dit, de l'alliance. Les commentateurs qui voient ici une allusion aux Romains chrétiens venus du judaïsme nous disent que la manifestation plus éclatante d'un attribut (la véracité) n'exclut pas l'exercice d'un autre (la miséricorde). Sans doute, mais cette subtilité n'est point ici nécessaire.

La *Vg*. ajoute *Jesum* qui n'est point représenté dans le grec. *Propter veritatem* est une traduction plausible de ὑπὲρ ἀληθείας, mais *pro veritate* serait plus clair.

9a) Tandis que, par le rôle du Messie vis-à-vis des promesses, la véracité de Dieu était sauve, les gentils, n'ayant aucune promesse, ne peuvent que glorifier Dieu de sa miséricorde, ὑπὲρ ἐλέους. L'opposition est donc entre une manifestation de véracité et une manifestation de miséricorde. S. Thomas

ton honneur. » [10][L'Écriture] dit encore : « Réjouissez-vous, nations,

explique qu'il n'y a là aucune répugnance dogmatique : *Et hoc ipsum misericordiae fuit quod Deus patribus promissiones fecit de posterorum salute... sed aliquis modus veritatis, scilicet pro impletione promissorum, consideratur in vocatione Judaeorum, qui non consideratur in vocatione gentium, quibus promissiones non sunt factae.* C'est donc un scrupule inutile et, semble-t-il, un contresens, de coordonner δοξάσαι à εἰς τό en même temps que βεβαιῶσαι, comme si la véracité de Dieu se manifestait, soit par l'accomplissement des promesses, soit par l'appel des gentils (*SH., Zahn, Kühl*); il est assez évident que δοξάσαι se rattache à λέγω comme le second point touché, commençant à τὰ δὲ ἔθνη. Il n'est guère moins certain que δοξάσαι marque seulement le fait actuel, *honorare*, et non point le passé, ni l'optatif (*Lietz.*). Ce sont donc les nations qui réalisent ce que le Christ avait en vue quand il les a été prendre; εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ est expliqué par δοξάσαι τὸν θεόν. Tout indique que la circoncision n'a été nommée que par une sorte de parenthèse. Le Christ devait paraître selon l'ordre promis par Dieu; mais, de prendre les gentils, quelle gloire pour la miséricorde, qui est la raison de tout (XI, 31), et, pour les chrétiens de Rome, quelle raison d'exercer eux aussi la miséricorde!

La *Vg.* qui avait traduit ὑπέρ (v. 8) par *propter*, le rend ici par *super*. Le parallélisme exige la même préposition, *pro* plutôt que *propter :* donc *pro misericordia*.

9b-12. Les textes allégués ont tous un trait commun : les rapports des gentils avec Dieu (*Lips., Corn.*), spécialement par l'action de grâce ou l'hommage, la joie, la louange, l'espérance. On ne saurait donc prétendre que le thème est l'union des Juifs et des gentils (*Jül., Zahn, Kühl, Lietz.*); elle ne paraît que dans le second texte, incidemment.

9b) καθὼς γέγραπται se rattache très étroitement à ce qui précède, et en effet le passage cité a trait à rendre gloire à Dieu. Il est tiré du Ps. XVII (XVIII), 50 (II Sam. XXII, 50) d'après les LXX, en supprimant Κύριε après ἔθνησιν. Paul qui met, semble-t-il, ces paroles dans la bouche du Seigneur ne pouvait (dans cette explication) conserver le vocatif Κύριε. L'hébreu est bien traduit pourvu qu'on entende ἐξομολογήσομαι dans le sens de louer, adresser des hommages. Dans le ps., David promet à Dieu de le louer parmi les nations qu'il doit vaincre. Le personnage qui parle n'est ni un Juif (contre *Kühl*), ni un chrétien quelconque (*Lips.*), mais le Christ (*SH., Corn.*), dont le psalmiste est la figure. Il est placé au milieu des nations comme le chantre qui entonne et il va sans dire que toutes font écho à sa voix.

WW. lisent *propter hoc,* au lieu de *propterea*, et effacent *Domine* rendant Κύριε qui s'est glissé dans quelques mss. grecs, d'après le Ps. La traduction *confitebor* entendue dans le sens d'une confession de foi a éloigné quelques Latins du sens.

10) καὶ πάλιν λέγει, c'est-à-dire ἡ γραφή, l'Écriture, contenue dans γέγραπται, ou Dieu, auteur de l'Écriture. Le passage est tiré de Dt. XXXII, 43 d'après les LXX, dont le texte est sensiblement plus long en cet endroit. L'hébreu a :

avec son peuple. » 11 Et encore : « Louez toutes le Seigneur, nations,
et que tous les peuples le louent avec éclat. » 12 Et Isaïe dit encore :
« Ce sera la racine de Jessé, et celui qui se lève pour commander
aux nations; les nations espéreront en lui. » 13 Et que le Dieu de
l'espérance vous remplisse de toute joie et paix dans la foi, afin que
vous abondiez en espérance, par la vertu de l'Esprit-Saint.

הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ, « faites jubiler, nations, son peuple », qui serait le seul cas où רנן à l'hiph'il gouvernerait l'accusatif. Aussi Aquila et Théodotion ont traduit αἰνοποιήσατε (Th. ἀγαλλιᾶσθε) ἔθνη, λαὸς αὐτοῦ : « louez, nations, vous qui êtes son peuple ». Mais l'apposition est peu probable, car on ne s'attend pas à voir les nations qualifiées si subitement de peuple de Iahvé. La leçon des LXX est plus vraisemblable, car עם a pu très facilement être omis devant עַמּוֹ. Il est vrai que le texte massorétique est appuyé par le samaritain, le targum, le syriaque. Mais on peut seulement en conclure que les Juifs ont préféré une leçon qui leur subordonnait les gentils à celle qui les mettait sur le même rang.

11) Le Ps. CXVI (CXVII), 1 est toujours dans le thème de la louange rendue à Dieu. Le texte est d'après les LXX, conformes à l'hébreu. Dans le v. 2 du Ps. le motif de la louange est le salut d'Israël; mais le v. 1, seul allégué, ne fait aucune allusion à ce motif. Il serait parfaitement arbitraire d'entendre πάντα τὰ ἔθνη des gentils et πάντες οἱ λαοί des Israélites (contre *Zahn, Kühl*) pour arriver *per fas et nefas* à l'idée de l'union des Juifs et des gentils.

12) καὶ πάλιν Ἠσαΐας, « et Isaïe, qui appartient lui aussi à l'Écriture, dit »; πάλιν porte donc sur l'unité des livres saints, comme étant le livre de Dieu. C'est Is. XI, 10, d'après les LXX, en omettant ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. D'après l'hébreu : « Et ce sera dans ce temps-là la racine de Jessé qui sera élevée comme un signal pour les peuples; auprès de lui les nations s'informeront ». L'image est celle d'un signe de ralliement, mais non pas nécessairement en vue d'une guerre (contre *Corn.*). Le verbe דרש signifie « consulter ». Le Messie, car c'est lui qui est la racine de Jessé, est moins un chef de guerre qu'un docteur; c'est chez lui qu'on se rend; aussi le texte continue : « et son habitation sera glorieuse ». Les LXX ont donc traduit assez largement.

Leur texte ne parle plus, comme ceux que Paul a déjà cités, de louange, mais d'espérance. Il a l'avantage de remettre en scène le Christ selon la pensée du v. 8. Le Christ est la racine de Jessé; si les nations espèrent en lui, c'est qu'elles connaissent son dessein de les sauver; mais ce dessein est de pure miséricorde, puisque les nations ne pouvaient considérer le Messie comme un des leurs.

La *Vg.* a mis *exurget* (au lieu de *exurgit,* ὁ ἀνιστάμενος, Ambrst. : *surgit*) au futur, probablement pour harmoniser avec *erit.* WW. lisent *in eo* au lieu de *in eum.*

13. SOUHAIT QUI TERMINE LA PARTIE MORALE DE L'ÉPÎTRE.

13) L'espérance, thème de ce verset, est probablement amenée par l'espé-

14 Je suis bien convaincu, moi-même, mes frères, pour ce qui vous regarde, que vous êtes vous-mêmes pleins de bons sentiments, parfaitement instruits, capables aussi de vous avertir les uns les

rance du v. précédent; cf. v. 4 et v. 5 ὑπομονή et παράκλησις. C'est un effet de cette concatenatio que D. H. Müller a signalée comme un rythme sémitique. Mais peut-être que Paul, se proposant de terminer ainsi, a mis en dernier lieu la citation d'Isaïe qui parlait d'espérer. Quoi qu'il en soit, il ne termine pas sur la charité et la concorde, mais sur l'espérance, nouvel indice qu'il ne s'est pas imposé un cadre étroit depuis XIV, 1; sa pensée a évolué, et maintenant il groupe en finissant les principales idées de l'épître. Croire donne la joie et la paix qui sont un gage anticipé du bonheur futur, et par conséquent une raison d'espérer, et cette espérance grandira en effet par la vertu de l'Esprit-Saint.

Paul demande tout cela à Dieu qui est le Dieu de l'espérance, parce qu'il en est l'auteur.

WW. ont conservé la leçon de Vg. *in spe et virtute S. S.* que Corn. proposait de changer en *in spe in virtute S. S.* conformément au grec; correction admise par le *cod. Caraffa* d'après de bons mss.

ÉPILOGUE : XV, 14-XVI, 27.

14-33. — Dans l'épilogue, Paul s'excuse de la liberté dont il a usé avec les Romains, surtout en alléguant son titre d'apôtre des gentils, ce qui l'oblige à justifier ce titre par le tableau de ses missions (14-21). Il expose ensuite ses projets, venir à Rome quand il ira en Espagne, après être allé à Jérusalem (22-29). La perspective des embûches qui l'attendent à Jérusalem l'engage à se recommander aux prières des Romains (30-32). Salutation finale (33).

14-21. PAUL A ÉCRIT AUX ROMAINS COMME APÔTRE DES GENTILS.

14) Son enseignement dogmatique et moral terminé, Paul revient aux pensées de I, 8 ss.; il y a donc une pause très marquée après le v. 13, et ce qu'il va dire maintenant s'entend de toute l'épître (*Corn., Jül., Zahn, Kühl,* contre *Lips.* qui entend la bonté et la connaissance relativement aux rapports entre gentils et Juifs convertis). S'il a cru devoir les instruire et même les avertir sur un ton pressant, ce n'est pas qu'il méconnaisse l'excellent état où est la communauté romaine. On voit que l'Apôtre tient à témoigner aux Romains beaucoup d'égards et à ne point s'imposer; mais ce n'est pas une raison pour mettre en doute la parfaite sincérité de ses éloges.

Les deux καί devant αὐτός et devant αὐτοί sont parallèles, mettant en vedette les personnes en scène, d'un côté Paul, de l'autre les Romains.

καὶ αὐτὸς ἐγώ, « moi-même qui vous écris de cette façon » (*Chrys.*), plutôt que « moi aussi, comme tous les autres »; καὶ αὐτοί, « par vous-mêmes, sans que je m'en sois mêlé ». — ἀγαθωσύνη demeure propre à la Bible et aux écrivains ecclésiastiques; dans le N. T. il est propre à Paul : Gal. V, 22; Eph. V, 9; II Thess. I, 11, dans le sens de bonté, résumant toutes les bonnes dis-

autres. [15] Cependant je vous ai écrit assez librement par endroits, ou plutôt j'ai ravivé vos souvenirs, à cause de la grâce qui m'a été donnée par Dieu [16] pour être ministre du Christ Jésus auprès des gentils, chargé comme d'une fonction sacrée de l'évangile de Dieu, afin que l'oblation des gentils soit agréable, [étant] sanctifiée par

positions du cœur. — γνῶσις (l'article τῆς n'est pas certain) est la connaissance des vérités chrétiennes. Bienveillance et compétence sont les deux conditions requises communément dans l'antiquité pour instruire les autres; puisque les Romains les possédaient, ils auraient donc pu s'avertir les uns les autres. On voit ici comment l'éloge doit être entendu pour n'être point une flatterie. L'excellente situation de la communauté dans son ensemble n'excluait point la nécessité pour les particuliers de recevoir des avis opportuns. — Nous avons suivi la leçon καὶ ἀλλήλους avec les anciens mss. Zahn lit καὶ ἄλλους avec la recension antiochienne, y compris la *Pechitto*, parce que καί ne s'explique bien qu'avec ἄλλους : « vous êtes en état d'avertir *même* les autres », c'est-à-dire d'autres Églises; cf. Ign. *ad Rom.* III, 1 : ἄλλους ἐδιδάξατε. Soden cite Origène grec pour cette leçon, mais elle ne se trouve que dans *Or. inter.* et le commentaire suppose ἀλλήλους. καί ne porte pas seulement sur ἀλλήλους mais aussi sur νουθετεῖν, capables *aussi* de vous morigéner les uns les autres.

Dans la Vg. *ipse ego* serait plus littéral que *ego ipse*, et *bonitate* plus exact que *dilectione*. La tournure *ita ut possitis* a un peu trop accentué la dépendance de δυνάμενοι etc. par rapport à ce qui précède. Il faudrait suppléer *etiam* avant *alterutrum* pour rendre καί.

15) Puisque rien ne manquait aux Romains, pourquoi leur écrire? C'était en effet assez audacieux, et la hardiesse était par endroits très sensible, mais l'Apôtre ne voulait que rappeler aux Romains ce qu'ils savaient déjà, et enfin il a reçu de Dieu grâce spéciale pour évangéliser les gentils. — τολμηροτέρως (*Sod.* τολμηρότερον) est un comparatif que rien n'oblige à prendre pour un superlatif (contre *Zahn*); ἀπὸ μέρους n'est pas une limitation de cet adverbe (contre Corn. : *paullo audacius,* d'après Chrys. et son école). — δέ adversatif porte sur toute la pensée : « j'avoue que c'était audacieux, mais »... ἀπὸ μέρους, « en tel ou tel endroit » (*SH., Zahn, Kühl*); il est fort douteux que Paul ait eu conscience d'avoir été trop pressant dans tel ou tel cas bien déterminé; c'est une précaution oratoire. SH. citent comme exemples : VI, 12 ss. 19; VIII, 9; XI, 17 ss.; XII, 3; XIII, 3 ss. 13 ss.; XIV; XV, 1. — ὡς ἐπαναμιμνήσκων est une autre précaution oratoire qui porte sur toute la lettre. Cela est de style quand on se croit obligé d'avertir quelqu'un; on ne veut que suppléer à un défaut de mémoire : DÉM. *Philip.* LXXIV, 7 : ἕκαστον ὑμῶν, καίπερ ἀκριβῶς εἰδότα, ὅμως ἐπαναμνῆσαι βούλομαι. — διὰ τὴν χάριν, la grâce est expliquée au v. suivant; cf. I, 5; XII, 3; διά indique la raison pour laquelle Paul a écrit, *propter*.

Dans la Vg. *fratres* suppose ἀδελφοί que Soden accepte entre crochets.

16) La grâce d'apostolat conférée à Paul par rapport aux gentils était une sorte de sacerdoce. λειτουργόν en apposition avec ἱερουργοῦντα doit avoir ici le sens de ministère sacré qu'il a ordinairement dans les LXX (contre *Zahn*); ce

l'Esprit-Saint. [17] J'ai donc cette glorification dans le Christ Jésus

ministère a pour objet les gentils. — ἱερουργεῖν signifie « remplir des fonctions sacrées » et spécialement « sacrifier ». Mais dans le premier cas il ne peut être suivi de l'accusatif, et dans le second cas τὸ εὐαγγέλιον signifierait la chose sacrifiée, ce qui est impossible. Il faut donc supposer le sens d'administrer en prêtre. Dans IV Macch. VII, 8 on a la variante ἱερουργοῦντας (au lieu de δημιουργοῦντας) τὸν νόμον, dans ce sens; cf. Grég. Naz. (cité par *Thes.*) ἱερουργοῦντα τὴν ἡμῶν αὐτῶν σωτηρίαν. C'est de la même façon que les ἱεροποιοί athéniens étaient des administrateurs. Ceux qui sont offerts en sacrifice sont les gentils, ils sont la προσφορά, terme employé dans le grec de l'A. T. pour désigner l'oblation (מנחה), Ps. XXXIX (XL), 6, ou même le sacrifice sanglant, Sir. XLVI, 16 ἐν προσφορᾷ ἀρνὸς γαλαθηνοῦ. Cette oblation est agréable à Dieu, précisément parce qu'elle est sanctifiée par l'action de l'Esprit-Saint, car la sanctification doit précéder l'immolation (XII, 1). — Cornely explique qu'il s'agit du baptême, par lequel le chrétien meurt comme une victime sanctifiée par l'Esprit-Saint. Mais dans le baptême la sanctification est, sinon par le temps, du moins logiquement postérieure à la mort mystique. De plus, l'Apôtre se serait comparé au prêtre inférieur qui prépare la victime (*Corn.*), ce qui n'est sûrement pas sa pensée. Il n'a donc pas serré de très près sa comparaison. Les chrétiens déjà baptisés pouvaient offrir leur corps en sacrifice (XII, 1). D'un point de vue analogue, l'action de l'apôtre est comparée à celle du prêtre qui offre à Dieu des victimes agréables, les seules d'ailleurs qu'il soit disposé à accepter. Ce n'est pas tant l'expression d'une réalité mystique qu'une comparaison; Thom. : *in quo* QUASI *quoddam sacrificium et oblationem Deo obtulit*. D'après Ulpien, les jurisconsultes méritaient le nom de prêtres.

Vg. *in gentibus* convient moins que *ad gentes*. La traduction *sanctificans evangelium* (Aug. *consecrans;* Or.-inter. *sacrificans*) trahit l'embarras de l'interprète; ce serait plutôt *operans* (au sens rituel) *evangelio*. — *et* avant *sanctificata* est à effacer avec WW., ne répondant à rien dans aucun ms. grec (d'après *Soden*).

17-19. Paul était décidé à montrer aux Romains qu'il n'avait pas, en leur écrivant, dépassé les limites de sa grâce, selon sa propre doctrine (XII, 3 ss.); il devait donc leur prouver que la grâce dont il avait usé avait eu les caractères sensibles d'une mission divine. D'autre part il ne voulait pas s'attribuer à lui-même le succès de ses missions. La difficulté de concilier ces deux points a causé l'embarras de la construction dans ces versets : l'intention est de reporter au Christ toute la gloire.

17) Nestle lit τὴν καύχησιν, Soden omet τήν. Avec l'article, la phrase est plus liée à ce qui précède, et c'est une difficulté, car il n'y a pas été question de glorification. C'est une raison de supposer que l'omission est due à des copistes qui ont choisi une tournure plus simple. D'ailleurs le sens est à peu près le même. Avec τήν : j'ai donc *cette* glorification (contenue implicitement dans ce qui précède). καύχησις est l'action de se glorifier, et non le sujet qu'on peut avoir de se glorifier (καύχημα). οὖν suppose que ἐν Χριστῷ est pris dans un sens restrictif. Étant seulement ministre, je n'ai *donc* la

pour le service de Dieu; [18] car je n'oserais parler de choses que le Christ n'eût opérées par moi pour convertir les gentils, par le discours et par l'action, [19] par la vertu des miracles et des prodiges, par la vertu de l'Esprit-Saint; si bien que depuis Jérusalem et en

glorification que dans le Christ, et seulement τὰ πρὸς τὸν θεόν (cf. Heb. II, 17; v, 1), « pour ce qui regarde l'œuvre de Dieu », c'est-à-dire ici la prédication de l'Évangile.

Gloriam (Vg.) est un peu faible pour *gloriationem;* avec l'article, *istam gloriationem.* — *ad Deum,* sc. *in iis quae sunt Dei.*

18, 19[a]) La phrase est un peu embarrassée à cause des deux négations, mais le sens est clair : « je ne parlerai que de faits incontestables, paroles ou œuvres, qui prouvent que j'ai rempli ma mission d'amener les gentils à la foi et à l'obéissance; et même je n'en parlerais pas, si ce n'était à proprement parler l'œuvre du Christ ». — τολμήσω, plus réservé que le présent (II Cor. x, 12), sans aller jusqu'à l'ironie (contre *SH.*). — εἰς ὑπακοήν, cf. I, 5. — λόγῳ καὶ ἔργῳ avec ce qui suit, dépendent de κατειργάσατο; c'est l'œuvre du Christ, mais par Paul, par ses paroles, orales ou écrites (II Cor. x, 11), et par ses entreprises ou ses exemples; de plus, par les miracles qu'il a accomplis, et par les manifestations de l'Esprit qui agissait en lui et avec lui. Lipsius et Cornely prétendent que les miracles sont l'explication de ἔργῳ et l'action de l'Esprit l'explication de λόγῳ, donc : « les discours en tant qu'inspirés par l'Esprit; les œuvres, à savoir les miracles ». Mais il est beaucoup plus naturel d'additionner ces manifestations; cf. II Cor. XII, 12 τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ (représentant les œuvres de l'Apôtre), σημείοις τε καὶ τέρασι καὶ δυνάμεσι, et Heb. II, 4 où les miracles sont distincts des opérations de l'Esprit-Saint. Les σημεῖα sont en principe distincts des τέρατα, car les τέρατα appellent seulement l'attention comme des faits anormaux; ils deviennent des σημεῖα ou des signes lorsqu'on perçoit leur relation avec la chose qu'on veut mettre en relief; mais dans l'usage les deux mots signifient les miracles. Or.-int. : *Signa appellantur, in quibus cum sit aliquid mirabile, indicatur quoque aliquid futurum; prodigia vero, in quibus tantummodo mirabile aliquid ostenditur. Signa vero et prodigia quasi quae utrumque contineant dixit.* Un miracle est aussi δύναμις (cf. le texte cité II Cor. XII, 12), mais ici δύναμις indique, soit le pouvoir de faire les miracles, soit celui de manifester l'Esprit-Saint d'une façon qui n'est pas précisée, mais que l'on peut conjecturer d'après I Cor. XII. Paul n'hésitait donc pas à parler des miracles qu'il avait faits, aux Romains, comme aux Corinthiens (II Cor. XII, 12). Il faut beaucoup d'audace pour le taxer d'illusion ou de mensonge.

Audeo, représentant τολμῶ, serait à changer en *ausim,* car la leçon τολμήσω est certaine. *Efficit* de *Vg.-Clém.* est à lire *effecit* (WW.). — *sancti* après *spiritus* rend ἁγίου, leçon aussi bonne que θεοῦ (*Sod.*); mais B qui seul omet l'un et l'autre a probablement la bonne leçon.

19[b]) Résultat (ὥστε) : l'évangile a été prêché dans tout l'Orient. Il y a

tous les sens jusqu'à l'Illyrie j'ai prêché pleinement l'évangile du Christ, [20] me faisant cependant un point d'honneur de ne pas évangéliser [les contrées] où le Christ avait été nommé, afin de ne pas

des difficultés de détail. — ἀπὸ Ἱερουσαλήμ n'indique pas nécessairement que Paul comprenne Jérusalem dans son apostolat auprès des gentils. Il y a prêché et discuté avec les Hellénistes (Act. IX, 28 ss.), mais ces derniers étaient des Juifs, et l'église de Jérusalem dans son ensemble ne pouvait être regardée comme une offrande des gentils faite par Paul. C'est donc un point de départ qui n'est pas inclus dans le résultat. — καὶ κύκλῳ a été entendu des environs de Jérusalem; la critique moderne l'entend maintenant avec raison, comme Chrys. et son école, des voyages en divers sens que Paul a accomplis entre les deux points extrêmes : Jérusalem au sud-est, et l'Illyricum au nord-ouest. Au lieu d'aller directement, il a fait maint circuit (*Corn.*, *SH.*, *Zahn*, *Lietz.*, *Kühl*, *Jül.*), sur lesquels καί insiste : « et ce long chemin, je l'ai fait en cercle ». — μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ ne signifie pas nécessairement que Paul ait prêché en Illyrie. L'*Illyricum* désignait, dans son sens premier, une région assez occidentale (jusqu'aux Vénètes), mais qui s'était étendue vers l'Orient avec les conquêtes romaines jusqu'à toucher la Macédoine et la Thrace. La carte XVII du grand atlas antique de Kiepert est intitulée *Illyricum et Thracia*, car le nom de *Dalmatia* ne commence qu'avec les Flaviens. Probablement Paul a voulu dire qu'il avait atteint, en prêchant en Macédoine, les confins de l'Occident. Si l'on tient à ce qu'il ait prêché en Illyrie, on supposera un voyage sur lequel nous n'avons aucun autre renseignement. Dans cette immense région, Paul a prêché l'évangile complètement; c'est le sens de πληροῦν avec l'accus. (d'après *Chrys.* et son école, etc.); cf. Col. I, 25, πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Il ne dit pas qu'il a converti tous les païens, ni même le plus grand nombre d'entre eux; il a promulgué la bonne nouvelle d'une façon suffisante, surtout si l'on tient compte de l'esprit municipal des anciens; les principales villes ont reçu l'évangile, il est donc promulgué pour toute la région. Paul semble regarder sa tâche dans ces régions comme achevée (v. 23).

La *Vg.* en omettant de traduire καί devant κύκλῳ incline vers le sens que nous avons préféré : *per circuitum,* c'est-à-dire *circumquaque* (*Thom.*). Si l'on voulait le conserver et cependant rendre καί, il faudrait traduire *et hoc per circuitum. Impleverim* conviendrait mieux que *repleverim.*

20) Ce verset peut être regardé, soit comme une limitation de ce qui précède, indiquant que Paul s'est borné à prêcher où l'on ne connaissait pas encore le Christ, soit comme une explication destinée à préparer la confidence de ses intentions sur des missions nouvelles. On l'entend ici dans le second sens. οὕτως δέ n'est donc pas une restriction : « en quoi cependant » (*SH.*, *Lietz.*, *Jül.*), mais plutôt se rapporte à εὐαγγελίζεσθαι, et est expliqué négativement par οὐχ ὅπου et positivement par ἀλλὰ καθώς au v. 21 (*Lips.*, *Corn.*, *Zahn*, *Kühl*). Le δέ est explicatif (*porro*) plutôt qu'adversatif. — φιλοτιμούμενον, ou bien dans le sens dérivé : « s'efforcer activement » (*Field*, *SH.*, *Zahn*) qui

bâtir sur le fondement des autres, 21 mais [plutôt] comme il est écrit : « Ceux auxquels il n'a pas été annoncé le verront, et ceux qui n'auront rien entendu dire comprendront. »

paraît bien être la valeur du mot dans I Thess. IV, 11; II Cor. V, 9; ou bien dans le sens primitif : « tenir à honneur » (*Lips.*, *Corn.*, *Lietz.*, *Jül.*, *Kühl*). Ce sens est tellement en situation qu'on doit le préférer. Ce qui est en jeu dans la règle que Paul s'est imposée, c'est moins le zèle qu'une sorte de point d'honneur en même temps qu'une preuve de sa délicatesse envers les autres apôtres (cf. II Cor. X, 15. 16). Field a cité plusieurs exemples du sens dérivé dans la littérature contemporaine (*Polybe*, *Diodore*, *Plutarque*), mais le sens primitif s'est conservé (*Diod.* I, 25 et *Grég. de Naz.* cités par *Thes.* etc.). On lit dans Élien *N. A.* VIII, 2, à propos d'un chien de chasse : τοῖς ἀλλοτρίοις ἑαυτὸν πόνοις οὐκ ἐγγράφων ... ἔοικε δὲ ἐκ τούτων ἔχειν τι φιλοτιμίας ἐν ἑαυτῷ φυσικῆς, donc un certain sentiment d'honneur (*Field* d'après *Wetzstein*).

ὠνομάσθη, où le nom du Christ avait été prononcé, condition nécessaire pour qu'on puisse l'invoquer (X, 10 ss.). — ἀλλότριον, non pas « étranger », mais « appartenant à un autre »; cf. XIV, 4. L'Apôtre avait donc pour principe de ne point porter l'évangile là où le Christ était déjà connu. Il posait le fondement, laissant les autres achever son ouvrage s'ils le jugeaient à propos; c'est sa grâce propre : κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ (I Cor. III, 10). C'est un principe, une règle qu'il entend appliquer partout. Comment donc a-t-il pu exprimer le désir d'évangéliser les Romains (I, 15)? A prendre les choses à la rigueur, les termes sont en opposition. Dire que l'église romaine était à peine fondée, ce serait ne pas tenir compte de l'éloge réitéré qu'il fait des Romains (I, 8 et XV, 14). Mais de ce qui suit (v. 22-24) il résulte clairement qu'il n'avait pas l'intention de se poser à Rome en apôtre de cette église, mais seulement de s'y arrêter en passant. Dès le début il avait marqué son rôle avec beaucoup de modestie (I, 11 s.). L'opposition n'est donc que dans les termes, ceux de I, 15 dépassant un peu la pensée parce qu'ils préparent la thèse relative à l'évangile.

La Vg. *sic autem praedicavi* suppose le grec φιλοτιμοῦμαι, mais la traduction est beaucoup trop large; cf. *praedicare nisus sum evangelium* (*Ambrst.* dans WW.); *cupide desideravi evangelizare* (*f g*); d'ailleurs la leçon φιλοτιμοῦμαι, très naturelle, n'eût pas été changée en φιλοτιμούμενον qui est la bonne leçon (*Nestle*, *Sod.* etc.). Il faut donc lire, ou bien *ita porro annitens praedicare* (*Érasme*), ou bien, d'après le sens préféré ici : *sic autem in gloria ducens praedicare.* — *Hoc* après *evangelium* est de trop. Lire *aedificem* avec le ms. R et *d e g*, plutôt que *aedificarem*.

21) Le procédé de Paul est décrit d'une façon positive (ἀλλὰ καθὼς γέγραπται) par un texte d'Isaïe (LII, 15). Il est cité d'après les LXX, sans aucun changement si on lit ὄψονται non pas avant οἷς (*Nestle*) mais après περὶ αὐτοῦ (*Sod.*). L'hébreu : כִּי אֲשֶׁר לֹא סֻפַּר לָהֶם רָאוּ וַאֲשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ הִתְבּוֹנָנוּ « car ils ont vu ce qu'on ne leur avait pas annoncé, ils ont compris ce dont ils n'avaient pas

22 Aussi ai-je été empêché très souvent de venir vers vous;

entendu parler ». Il s'agit du Serviteur de Iahvé. Les nations et leurs rois ont vu, dans un tableau qui regarde le futur, c'est-à-dire verront, au sujet du Serviteur, des choses dépassant tout ce qu'on pouvait raconter, des choses inouïes. Paul, identifiant avec raison le Serviteur avec Jésus-Christ, applique ces paroles aux gentils qui ont été évangélisés par lui, alors que personne ne leur avait parlé de Jésus, ou comme dit Cornely : (Isaiae) *dictum per allusionem quandam ad eas gentes transfert, ad quas aliorum Apostolorum praedicatio nondum advenerit.* Il est donc bien étrange que le même Cornely, qui accorde que Paul a transposé le sens primitif du texte par une application spéciale, exige que l'on tienne la traduction des mots dans les LXX comme *a S. Paulo adoptatam et approbatam.* Il importe assez peu dans l'Épître qu'on lise : « Ils verront ce qu'on ne leur avait pas annoncé » etc., ou : « ils verront, ceux à qui on n'avait pas annoncé à son sujet », mais dans Isaïe il est plus naturel de ne pas mettre en vedette les personnes, déjà représentées par les verbes, et d'insister sur ce que la chose annoncée a d'inouï. La meilleure preuve que cette idée est nécessaire, c'est que les LXX ont ajouté περὶ αὐτοῦ, mais c'est en même temps l'indice que leur traduction de אֲשֶׁר par οἷς est imparfaite. Dans sa traduction d'Isaïe, saint Jérôme a été influencé par les LXX sans les suivre tout à fait, et peut-être par le souvenir de Rom. xv, 21, car il traduit : *quibus non est narratum de eo viderunt, et qui non audierunt contemplati sunt.* Quant à Paul, si les temps parfaits pouvaient lui plaire davantage, puisque les nations, grâce à lui, avaient déjà vu, le futur convenait à une prophétie, et la traduction grecque lui allait mieux en mettant plus en vedette les nations. C'est probablement pour cela que ce passage d'Isaïe s'est présenté à sa mémoire pour caractériser sa manière de prêcher l'évangile, mais il ne prétendait pas pour cela autoriser la traduction grecque comme la meilleure et la seule conforme à l'original dans tous les détails.

22-32. Les projets de l'Apôtre.

Pour expliquer son intervention, Paul avait allégué son autorité comme apôtre des gentils, et montré comment il avait agi sous l'impulsion de cette grâce. C'était en même temps expliquer pourquoi il n'avait pas encore pu venir à Rome, et comment désormais il était libre d'aller vers des régions nouvelles. La transition est très naturelle, l'analyse de ce qui suit sans difficulté.

Il n'a pu encore venir à Rome (v. 22), mais il espère bien y passer en allant en Espagne (23-24); pour le moment il se rend à Jérusalem afin d'y porter les aumônes de la Macédoine et de l'Achaïe, après quoi il ira en Espagne et verra les Romains sur la route (25-29). Il recommande cette intention aux prières des Romains, car elle pourrait bien être contrariée par l'opposition des Juifs de Jérusalem (30-32), et il leur souhaite de demeurer unis en Dieu (33).

22) διὸ καὶ « pour cela même », non pas parce qu'il ne prêche qu'à ceux qui n'ont pas entendu le Christ (*Corn.*), côté négatif de son apostolat, mais parce qu'il avait été absorbé par son apostolat, qui, même ainsi réduit, était encore

23 à présent, n'ayant plus de champ d'action dans ces contrées, et désirant depuis plusieurs années venir vers vous, 24 quand j'irai en Espagne, — car j'espère que je vous verrai en passant et que vous me mettrez sur le chemin de ce pays, après que je me serai d'abord

une tâche gigantesque (*Lips.*, *SH.*, *Lietz.*, *Zahn*). Le διό se rattache donc à tout ce qui a été dit depuis le v. 17 et non pas seulement au v. 20 s. — τὰ πολλά, de temps à autre, c'est-à-dire quand l'occasion paraissait s'en présenter, à l'une des échelles du Levant où se trouvaient des bateaux en partance pour Rome. Ce n'était donc pas parce qu'il ne voulait pas bâtir sur le fondement d'un autre que Paul n'allait pas à Rome, mais parce qu'il avait encore beaucoup d'églises à fonder. τὰ πολλά (fréquent en grec, mais seulement cette fois dans le N. T.) n'est donc pas tout à fait synonyme de πολλάκις, qui indiquerait positivement la fréquence des cas. La leçon πολλάκις rejetée par Nestle et Soden a probablement pénétré par l'influence de I, 13.

La Vg. *plurimum* représente τὰ πολλά et non πολλάκις, le plus souvent traduit *saepe*, ou encore *frequenter* (Mc. IX, 22; Io. XVIII, 2; Act. XXVI, 11; II Cor. XI, 23; Heb. IX, 26) ou par l'adjectif *multus* (II Cor. XI, 27 *bis*).

Avec WW. il faut effacer *et prohibitus sum usque adhuc* de la *Vg.-Clém.* emprunté à I, 13 et sans répondant dans les mss. grecs connus.

23-24. Anacoluthe reconnue par tous les modernes et expliquée à peu près de la même façon. L'Apôtre ira à Rome quand il ira en Espagne. Mais qu'on l'entende bien : il ira en Espagne comme apôtre dans un pays que sûrement personne n'a évangélisé, tandis qu'il n'ira à Rome qu'en passant, et, pour compenser ce que cette rapidité avait de pénible, il trouve moyen d'assurer en même temps les Romains de sa tendresse, si bien que la phrase reste suspendue et que l'idée ne s'achève qu'au v. 28.

Cette anacoluthe a paru trop dure. Le texte reçu y a remédié en écrivant ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς après Σπανίαν. De cette façon on pouvait garder γάρ après ἐλπίζω (cependant quelques mss. l'ont omis). Pour les versions, l'omission de γάρ remédiait à tout en permettant de lier le début du v. 24 à ce qui suit (*it. Vg. sy. bo. arm.*).

23-24a) Paul ne dit pas qu'il n'y a plus rien à faire en Orient, mais qu'il n'y a plus lieu pour lui d'exercer son apostolat comme il l'entend, en fondant des églises. Alors il a songé à l'Espagne, où sûrement le christianisme n'a pas été prêché. Il ira donc là; ὡς ἂν πορεύωμαι n'indique pas le doute, mais la relation de cette action avec une autre; cf. I Cor. XI, 34 : ὡς ἂν ἔλθω et Phil. II, 23 ὡς ἂν ἀφίδω. Cette autre action est ici sous-entendue dans l'expression du désir d'aller à Rome. — ἀπὸ ἱκανῶν (même *Sod.*) au lieu de ἀπὸ πολλῶν qui est à la fois plus banal et exagéré, car avec le travail qui lui incombait en Orient, l'Apôtre n'a pas dû avoir depuis de nombreuses années un désir pratique d'aller à Rome, à la recherche de peuples plus lointains à évangéliser. Sur ce sens de ἱκανοί, cf. I Cor. XI, 30; Luc l'emploie fréquemment (Év. et Act.).

La Vg. *ex multis iam praecedentibus annis* fait l'effet d'une combinaison : *iam ex multis* (*Orig.*) et *annis praecedentibus* (*g*). *a multis annis* suffirait et

un peu rassasié de votre présence, — [25] mais, en ce moment, je pars pour Jérusalem, engagé au service des saints. [26] Car la Macédoine et l'Achaïe ont bien voulu faire comme une mise en commun en

rendrait aussi bien ἀπὸ ἱκανῶν (cf. par exemple Act. IX, 23. 43) que ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν.

24b) προπεμφθῆναι, comme I Cor. XVI, 6. 11; II Cor. I, 16. On passait d'une église à l'autre accompagné des vœux de ceux qu'on quittait, muni de recommandations et sans doute aussi de quelques provisions pour la route; quelques fidèles conduisaient celui qui partait jusqu'à une certaine distance (Act. XX, 38; XXI, 5). L'expression ne dit rien de plus. Mais elle suggère cependant que les Romains permettront à Paul de partir, et l'on sait que les règles de l'hospitalité ancienne exigeaient qu'on retienne les hôtes jusqu'à les importuner. Origène : *in quo utique in ipsorum videtur ponere potestate, quando ab eis iter propositum debeat relaxari.* — Auparavant Paul entend jouir des Romains et même se rassasier, s'il était possible (ἀπὸ μέρους), de leur commerce spirituel, ainsi qu'il l'a expliqué déjà (I, 11).

« Être rempli (du moins) en partie » est une expression très forte, et, à strictement parler, contradictoire dans les termes, que la *Vg.* a rendue approximativement *ex parte fruitus fuero.* Corn. propose : *Si vestrae prius conversationis desiderium aliquatenus explevero.* — *praeteriens* est pour *in transitu* (*f*) ou *pertransiens* (*d*), qui seraient plus clairs. La construction de *Vg.* dépend de son désir d'éviter l'anacoluthe (γάρ après ἐλπίζω n'est pas traduit).

25) Le voyage de Jérusalem se présente tout à coup comme un empêchement aux plans de l'Apôtre. Son cœur le mettait sur le chemin de Rome... Mais il faut encore différer! Dans ces conditions, si l'anacoluthe est une négligence grammaticale, elle sert le mouvement des sentiments. Il eût été plus rationnel de dire : je vais à Jérusalem, après j'irai auprès de vous; mais où serait l'élan qui entraîne Paul vers Rome? Ce voyage à Jérusalem est un obstacle, mais aussi un devoir qu'il faut remplir, quoique l'Apôtre n'en attende pas grande consolation.

— δέ adversatif : « mais voici l'obstacle : En ce moment même (νυνί) je pars pour Jérusalem! » διακονῶν pourrait indiquer le but; c'est quelquefois le sens du participe, même présent, surtout avec un verbe de mouvement (KÜHNER-GERTH, II, 2, p. 86); mais dans notre cas la διακονία paraît déjà commencée, puisqu'elle est destinée à Jérusalem (εἰς, v. 31) où elle sera consommée (v. 28). Le part. prés. est donc à prendre au sens normal : Paul est déjà au service des saints. D'autant qu'il n'est pas seulement chargé de porter l'argent; il a provoqué les collectes (cf. v. 26).

Dans Vg. *igitur* (*Aug.* VI, 487) est à remplacer par *autem* (*Aug.* III, 2. 948) ou par *vero* (*Ambrst.*, *Or.-inter.*); *proficiscar*, seul attesté, est à remplacer par *proficiscor; ministrare* par *ministrans.*

26) Explication du v. précédent. Paul s'était engagé à s'occuper des pauvres de Jérusalem (cf. Gal. II, 10), et s'y était en effet employé avec beaucoup de zèle (I Cor. XVI, 1-4; II Cor. VIII-IX; Act. XXIV, 17). Le succès avait

faveur de ceux qui sont pauvres parmi les saints à Jérusalem. [27] Ils l'ont bien voulu, et ils sont [en effet] leurs débiteurs; car si les gentils ont participé à leurs avantages spirituels, ils doivent les assister aussi de leurs biens temporels. [28] Lors donc que j'aurai terminé cette affaire, et consigné ce fruit entre leurs mains, j'irai

été tel qu'il s'était chargé lui-même de la mission de porter ces aumônes aux pauvres de la sainte cité (ce passage est important pour la chronologie de la vie de l'Apôtre). Il expose les faits de façon à laisser tout l'honneur aux fidèles de Macédoine et d'Achaïe; ce sont eux qui sont censés avoir pris l'initiative, ηὐδόκησαν (*Sod.* εὐδόκησαν, sans augment, ce qui est l'usage de la *koinè*). En même temps il ménage l'amour-propre des saints; on a fait ce qu'il nomme une sorte de (τινά appelle cependant l'attention sur le vrai sens) « mise en commun », entendez au bénéfice de ceux qui ne possédaient pas assez, c'est-à-dire en réalité une collecte pour les pauvres qui se trouvent parmi les saints de Jérusalem (τῶν ἁγίων, gén. part., *Kühl*).

Le latin *collatio* (ou *conlatio* WW.) signifie « souscription, don volontaire », ce qui fait disparaître la charitable nuance que nous avons signalée; *communio* (*Aug.*) ou *communicatio* (*Érasme*) serait plus littéral.

27) Origène : *subtiliter et verecunde dum Corinthios laudat, hortatur Romanos*. Les fidèles qui ont donné ont donné spontanément, Paul le répète, ηὐδόκησαν (*Sod.* εὐδόκησαν), mais ils ne faisaient guère qu'acquitter une dette. Pourquoi cette sorte de parenthèse, si ce n'est pour rappeler aux Romains, gentils convertis, les égards qu'ils doivent à leurs frères nés dans le judaïsme? C'est à Sion qu'ont été faites les promesses, c'est de là que la doctrine du salut s'est répandue (Is. II, 3) par le ministère des apôtres. Qu'est-ce, en comparaison de ce bienfait, que des secours temporels? La même appréciation dans I Cor. IX, 11.

λειτουργῆσαι est pris ici dans son sens normal, sans caractère sacré (contre *Lips.*, *Corn.*); cf. XIII, 6. C'est précisément le but des liturgies que les riches se chargent de certaines dépenses utiles au bien public.

La Vg. a cru devoir varier le style, *placuit enim eis et*, au lieu de *probaverunt enim et*, comme au v. 26. Au lieu de *illis*, WW. *eis*.

28) C'est, pour le sens, la conclusion demeurée en suspens au v. 24. — ἐπιτελεῖν est le mot déjà employé à propos des collectes dans II Cor. VIII, 6. 11. — σφραγισάμενος est si difficile que *Lietz.* le déclare inintelligible. Chrys. a compris qu'il s'agissait d'un sceau, mais, entendant αὐτοῖς des donateurs, il a pensé qu'en remettant le don aux donataires l'apôtre l'avait mis en lieu sûr dans l'intérêt des premiers : εἰς τὰ βασιλικὰ ταμεῖα ἐναποθέμενος ὡς ἐν ἀσύλῳ καὶ ἀσφαλεῖ χωρίῳ. Mais αὐτοῖς, ce sont les donataires auxquels le don est remis scellé, ceux auxquels on a rendu service, λειτουργῆσαι αὐτοῖς (v. 27). Le sceau peut signifier que les objets sont intacts et au complet, ou encore leur donner une certaine authenticité. Dans le premier cas, Paul se mettrait à l'abri de soupçons (DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, p. 65 s.), qu'on voit percer dans II Cor.; mais pourquoi mêler les Romains par un mot énigmatique à ces

en Espagne en passant chez vous; [29] or je sais que venant à vous, j'y viendrai avec la pleine bénédiction du Christ. [30] Mais je vous demande, frères, par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité de l'Esprit, combattez avec moi dans les prières que vous adres-

tristes querelles? S'il s'agit d'authenticité, Paul, par sa présence même, la garantit (*Zahn, Kühl*). Mais il faut encore se demander quelle est cette authenticité. D'après Cornely le sceau prouve que les collectes sont le fruit de la charité des gentils; d'après Jülicher, qu'elles sont bien le fruit du travail apostolique de Paul.

Tout cela est bien subtil. Je regarde l'apposition du sceau simplement comme un acte final. Placé sur un contrat, il met un terme à de longues négociations; c'est le dernier acte avant la livraison de la marchandise (exemples dans *Deissmann*, l. l.). σφραγίζειν a donc pu signifier terminer; cf. Dan. IX, 24 σφραγίσαι ἁμαρτίας (*Théod.;* dans LXX ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας), et autres exemples dans *Thes.* Seulement ici αὐτοῖς suppose nécessairement une construction prégnante : « sceller à quelqu'un » signifie « sceller pour remettre à quelqu'un ». Après cela Paul sera quitte envers Jérusalem.

— τὸν καρπόν est expliqué par I Cor. IX, 11 : « qui sème les choses spirituelles a droit de récolter des choses temporelles », ou encore : « les gentils installés dans les domaines spirituels des Juifs leur en doivent quelque fruit ». Il est peu vraisemblable que Paul ait eu en pensée un sac de céréales scellé (contre *Deissmann*); les métaphores sont plus probablement indépendantes. On voit que Paul comptait absolument aller en Espagne.

Dans Vg. *assignare*, que Corn. déclare erroné, est une expression très bien choisie, car *adsignare* signifie à la fois sceller (PERS. V, 81 : *adsigna, Marce, tabellas* etc.), et remettre scellé (Jér. sur Is. VIII, 16 : *lex apud Iudaeos clausa est atque signata, et iubes eam nequaquam Iudaeis, sed gentibus assignari*). WW. ont l'ordre *proficiscar per vos* plus conforme au grec.

29) La certitude de Paul porte moins sur le voyage que sur les conditions de sa présence parmi les Romains quand il ira. Il leur portera la bénédiction du Christ (*Corn., Lips., SH., Jül., Zahn, Kühl*). D'après Lietzmann, Paul a employé à dessein une phrase qui peut signifier aussi le profit spirituel qu'il tirera de sa visite, unissant ainsi l'idée de I, 11 et celle de I, 12. On ne peut guère lui prêter ce double sens trop subtil, non plus qu'attribuer seulement aux Romains par rapport à un Apôtre cette pénitude de dons du Christ (contre *Chrys.* et son école).

Dans la *Vg.* WW. omettent avec raison *Evangelii* (répondant à la leçon antiochienne τοῦ εὐαγγελίου τοῦ, justement rejetée).

30) Paul a manifesté une intention bien arrêtée, il n'a pas entendu faire une prophétie; loin de là, son âme est remplie de sombres pressentiments. Avec les Romains il s'épanche; ils ont le même maître, Jésus-Christ, ils sont unis dans la charité du même Esprit (τοῦ πνεύματος, *gen. auct.*); il leur demande donc (παρακαλῶ, comme XII, 1), au nom de Jésus-Christ et au nom de cette charité (διά avec le gén., nuance un peu autre que dans XII, 1), de lutter

serez à Dieu pour moi, [31] afin que j'échappe aux incrédules qui sont en Judée, et que mon offrande destinée à Jérusalem soit bien reçue des saints, [32] en sorte que j'arrive auprès de vous dans la joie par

avec lui et pour lui dans la prière. Toute prière est une lutte, comme dit Origène, et quand on voit Paul demander les prières des Romains, *quis ergo est qui... contemnat vel despiciat orationes Ecclesiae postulare, etiamsi inferiores meritis esse videantur hi a quibus oratio postulatur?* (*Orig.*).

Dans la Vg. *ergo* (*Vg.-Clém.*) ou *igitur* (WW.) est à remplacer par *autem* (*f g*) (δέ); effacer *sancti* et *vestris* avec WW. (déjà *Corn.*). *Adiuvetis me* est faible; *Or.-inter. : magnificentius legitur apud Graecos* συναγωνίσασθαι, *in quo hoc est quod indicatur, ut adiuvetis me in agone orationum ad Deum, concertamini mecum* (*Vigil.* dans WW.) serait une assez bonne expression.

31) Des Juifs incrédules, qui n'ont point voulu reconnaître Jésus pour le Messie, il a à craindre une implacable hostilité. A Corinthe même il dut, pour éviter leurs embûches, changer son itinéraire (Act. xx, 3); il les rappela à Milet (Act. xx, 19), témoigna à Césarée qu'elles ne l'empêcheraient pas d'aller à Jérusalem (Act. xxi, 13) et finit par en être victime au Temple (Act. xxi, 27 ss.). Et, sans parler de ce péril toujours menaçant sur sa route, mais venant d'ennemis déclarés, il appréhendait de n'être pas bien reçu à Jérusalem de ceux mêmes auxquels il portait les collectes. En majorité issus du judaïsme, ils ne consentiraient peut-être pas à recevoir un don de la main de celui qui faisait si peu de cas de la Loi. S'exprimerait-il ainsi si l'église romaine n'était animée d'un tout autre esprit à son égard? Et comment en est-il certain si ce n'est parce que les chrétiens Juifs d'origine n'y donnent pas le ton?

La variante δωροφορία (B D* F G), en latin *remuneratio mea* (D *d**), *oblatio et remuneratio mea* (*e*), *munerum meorum ministratio* (*Ambrst.*), est intéressante, mais trop limitée à l'Occident (B occidentalise souvent) pour être admise. Elle explique la Vg. *obsequii mei oblatio*, car διακονία serait *ministerium. in Ierusalem* (ou *in hierosolyma* WW.) nous transporte à Jérusalem, selon un ordre que n'appuie aucun ms. grec; la tournure ἡ εἰς Ἰερουσαλήμ. était mieux rendue dans d'anciens textes latins : *quod hier. defertur*. Érasme : *utque ministerium hoc meum quod exhibebo Hierosolymis acceptum sit sanctis.*

32) Joie de Paul d'avoir heureusement accompli sa mission; son désir de venir à Rome subordonné à la volonté de Dieu; son espérance de goûter le repos parmi les Romains. Toute la phrase est subordonnée à la précédente et non parallèle; ce sera le second résultat, dépendant du premier, des prières des Romains. — συναναπαυέσθαι indique qu'on se repose ensemble, Is. xi, 6. Ce sont les seuls cas pour l'A. et le N. T. de ce mot inusité. On vient se reposer auprès de personnes qui sont elles-mêmes tranquilles. Après la tension des rapports à Jérusalem, ce sera pour l'Apôtre une détente; s'il apporte la bénédiction du Christ, les fidèles peuvent l'aider à goûter le repos de l'esprit.

la volonté de Dieu, et que je me repose auprès de vous. [33] Que le Dieu de paix soit avec vous tous! Amen.

Le texte est assez assuré, malgré des variantes dont la plus intéressante est Ἰησοῦ Χριστοῦ au lieu de θεοῦ.

La traduction du texte grec critique serait : *ut veniens... refrigerer* au lieu de *ut veniam... et refrigerer.*

33) Salutation. Dans ces conditions la mention du Dieu de paix ne saurait être une allusion à des discordes dans la communauté romaine. C'est plutôt l'idée du repos qui amène celle de la paix. Or on peut toujours souhaiter que le Dieu de paix soit avec les fidèles, surtout avec *tous.*

Ce verset a très nettement le caractère d'une salutation, telle que Paul en a placé à la fin de ses lettres, I Thess. iv, 28; II Thess. iii, 18; I Cor. xvi, 24; II Cor. xiii, 13; Phil. iv, 23.

CHAPITRE XVI

[1] Je vous recommande Phœbé, notre sœur, qui est ⌜aussi⌝ diaco-

1. Ajouter καὶ.

Le chap. xvi a été regardé et l'est encore par beaucoup de critiques comme une lettre ou un fragment d'une lettre adressée à Éphèse, plutôt qu'à Rome.

Les raisons contre Rome sont : 1) comment Paul connaissait-il tant de monde à Rome, surtout comme coopérateurs? 2) pourquoi cette sortie de 17-20[a] contre de faux docteurs dans une épître où le sujet des Judéo-chrétiens avait été traité avec tant de calme?

En faveur d'Éphèse on cite Aquila et Prisca qui devaient être à Éphèse plutôt qu'à Rome; Épanaetos, les prémices de l'Asie, cette province dont Éphèse était la capitale.

Le commentaire devra tenir compte de ces difficultés.

1-2. Recommandation de Phoebé.

1) συνίστημι, « mettre en relations, recommander », d'où les συστατικαὶ ἐπιστολαί (II Cor. iii, 1), « lettres de recommandation ». Dans le cas présent il semble que Phoebé portait l'épître elle-même; sans quoi Paul eût vraisemblablement parlé de son arrivée future, comme dans Col. iv, 10; I Cor. xvi, 10. Dans sa lettre aux Philippiens (xiv) Polycarpe recommande Crescens au présent, parce qu'il porte la lettre, et ensuite sa sœur « quand elle viendra » (*Zahn*).

Φοίβη est un nom divin, féminin de Φοῖβος, qui désigne plus d'une personne de la mythologie, et dont le caractère païen est trop évident pour que des Juifs l'aient donné à une des leurs. Elle était chrétienne (ἀδελφὴν ἡμῶν). καί devant οὖσαν est plus probablement authentique (*Sod.* entre crochets), d'autant que la suppression (surtout dans les versions) était beaucoup plus naturelle que l'addition. καί indique donc que non seulement Phoebé est chrétienne; elle a même spécialement la charge de diaconesse. Il est vrai que c'est le seul cas où le N. T. parle d'une femme comme excerçant cet office, car I Tim. iii, 11 ne peut être allégué (contre *Zahn*), mais *ministra* figure dans Pline le Jeune comme un nom d'office : *quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis,*

nesse de l'église de Cenchrées, [2] pour que vous la receviez dans le Seigneur d'une manière digne des saints, et que vous l'assistiez en toute chose où elle pourrait avoir besoin de vous; et en effet elle-même a rendu de bons offices à plusieurs et à moi-même.

[3] Saluez Prisca et Aquila, mes coopérateurs dans le Christ Jésus,

quae ministrae dicebantur, quid esset veri (*Epist.* X, 96). Il faut simplement reconnaître que le christianisme a dû se pourvoir très vite des fonctions dont il avait besoin. Les diaconesses avaient comme rôle tout indiqué d'assister les femmes dans le baptême, les visiter dans leurs maladies etc. Phoebé était demeurée le type de ces saintes personnes. Une inscription trouvée à Jérusalem au Mont des Oliviers, datant du VI[e] siècle, nomme une certaine Sophie diaconesse ἡ δευτέρα Φοίβη (*RB.* 1904, p. 240 ss.). Κεγχρεαί (Act. XVIII, 18), à une dizaine de kilomètres de Corinthe, lui servait de port sur le golfe d'Égine comme Lechaion sur le golfe de Corinthe.

Dans la Vg. *quae est in ministerio* donne satisfaction à ceux qui entendent διάκονον dans un sens large; mieux vaudrait *ministra* (*Ambrst.*). WW. effacent *in* devant *Cenchris*.

2) ἐν κυρίῳ, comme il convient à ceux qui ont le même Seigneur et qui vivent dans l'unité de l'Esprit-Saint (ἀξίως τῶν ἁγίων). — προστάτις, fém. de προστάτης. Paul ne dit pas que Phoebé occupât la dignité de patronne, mais qu'elle fut la patronne de plusieurs et de lui-même. Le mot n'est donc pas pris dans un sens officiel, d'autant que les divers offices exprimés par προστάτης s'entendent d'hommes et non de femmes. De même donc qu'un προστάτης était le représentant légal des étrangers et leur protecteur dans les difficultés qu'on ne manquait pas de leur faire, Phoebé occupait une situation qui lui permettait d'intervenir en faveur des chrétiens, surtout des étrangers. Patronne aux yeux de ceux du dehors, elle se faisait servante dans l'intérieur de la communauté. N'était-il pas juste que les Romains lui rendissent les bons offices dont elle pourrait avoir besoin?

3-16. SALUTATIONS PARTICULIÈRES.

3-5[a]) En tête de ceux qu'il veut être salués, Paul place Prisca et Aquila. Les noms sont latins. Cela est évident pour *Prisca*, le seul nom qu'emploie Paul (dans I Cor. XVI, 19 Vg.-Clém. *Priscilla*, mais d'après WW. *Prisca*), et pour *Priscilla* qu'emploient les Actes (Act. XVIII, 2. 18). Ἀκύλας n'est qu'une transcription d'Aquila, comme le prouve la forme Ἀκυίλας (*Thes.* latin). Aquila étant un Juif du Pont (Act. XVIII, 2), il est probable qu'il a pris ce *cognomen*, lui ou un de ses ascendants, au service d'une famille romaine. Rien n'autorise à donner une condition beaucoup plus relevée à sa femme, qui fabriquait des tentes avec lui. Si elle est nommée la première ici et II Tim. IV, 19 et Act. XVIII, 2, cela peut être à cause de son ascendant personnel et de plus grands services rendus aux églises; ailleurs elle est au second rang (I Cor. XVI, 19 et Act. XVIII, 2. 26). Paul rencontra le couple à Corinthe (Act. XVIII, 2), venant d'Italie, parce que Claude avait chassé les Juifs de Rome. Ensemble ils se rendirent à Éphèse (Act. XVIII, 18) où Aquila et

4 eux qui ont exposé leur tête pour me sauver la vie, auxquels je ne
suis pas seul à rendre grâces mais toutes les églises des gentils,
5 et [saluez] aussi l'église qui est dans leur maison. Saluez Épaene-

Prisca se fixèrent et installèrent une église dans leur maison; si bien que Paul salua les Corinthiens de la part de tout ce groupe (I Cor. xvi, 19). Quand Paul écrivait II Tim. ils étaient à Éphèse (II Tim. iv, 19).

On en a conclu qu'ils n'avaient pas eu le temps dans l'intervalle de revenir à Rome et d'y fonder une église. Mais, pour avoir une église chez soi, il suffisait d'être en mesure de recevoir des fidèles (Col. iv, 15; Philem. 2) et d'avoir du zèle pour les instruire si c'était nécessaire, comme Aquila et Prisca l'avaient fait pour Apollo (Act. xviii, 26). Aquila et Prisca, venus de Rome, devaient être tentés d'y retourner et ce qu'il faudrait plutôt expliquer, c'est leur présence plus tard à Éphèse. Mais les Juifs se déplaçaient alors très facilement. M. de Rossi a cru trouver des indices de leurs attaches avec l'église de Rome; mais cela est sans importance pour la question de savoir s'ils y sont revenus, car personne ne nie qu'ils en étaient venus et, d'autre part, étant à Éphèse quand Paul écrivait II Tim., ils y sont peut-être morts.

Quant à la circonstance dans laquelle ils se sont exposés pour Paul, on ne peut rien avancer qui soit seulement probable. Paul a couru tant de périls! Sur la tournure « offrir le cou », cf. dans les papyrus d'Herculanum : [ὑπὲρ ?] τοῦ μάλιστ' ἀγαπωμένου τῶν ἀναγκαίων ἢ τῶν φίλων παραβάλοι ἂν ἑτοίμως τὸν τράχηλον, cité par Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 81. Des amis si fidèles devaient être disposés à aller avant lui à Rome, où ils avaient laissé d'autres amis, pour lui préparer les voies, sans se vanter de ce qu'ils avaient fait pour lui. C'est ce que Paul met en relief, et ce qu'il n'eût pas eu besoin de dire à Éphèse, où tout le monde savait quels étaient leurs rapports. Il est aussi tout à fait dans l'esprit de l'épître aux Romains de relever la dette contractée par *toutes* les églises des gentils, donc même celle de Rome, envers ces deux Juifs (*Zahn*).

Dans la *Vg*. on effacerait volontiers la parenthèse avec WW.

5b) Ἐπαίνετος, ancien nom grec, très répandu à Athènes, à Corcyre, dans l'Italie méridionale (Tarente), en Sicile. On le trouve à Éphèse peu après Alexandre (*CIG*. 2953 *b*). En latin *Epaenetus*, à propos d'un éphésien, à Rome : *Dis man. Epaeneti* (sic) *Epaeneti f. Ephesio, I. Munius Priscianus amico suo* (*CIL*. VI, 3, 17171); cf. *Epaenitus*, adorateur de la Mère des dieux (*CIL*. IX, 734). Quoique le nom n'ait rien de mythologique, je ne sache pas qu'on cite un Juif l'ayant porté. Celui de Paul était sûrement gentil, les prémices de l'Asie, comme Stéphanas était les prémices de l'Achaïe (I Cor. xvi, 15), c'est-à-dire le premier converti dans la province romaine d'Asie qui avait Éphèse pour capitale. Paul ne dit pas qu'il ait été converti par lui, et il se pourrait qu'il l'ait été par Prisca et Aquila qui exercèrent leur zèle à Éphèse avant que Paul y fût installé (Act. xviii, 26). Zahn estime qu'Epainetos et tous ceux qui sont nommés jusqu'au v. 13 étaient du groupement de l'église de Prisca et d'Aquila. Ce n'est vraisemblable que du premier.

Ce titre de prémices d'Asie serait plus significatif si Paul écrivait à Éphèse

tos, mon aimé, les prémices de l'Asie [offertes] au Christ. 6 Saluez Marie, qui prit beaucoup de peine pour vous. 7 Saluez Andronicos et Junia, mes parents et mes compagnons de captivité, eux qui sont si considérés parmi les apôtres, qui même ont appartenu au Christ

(cf. pour Stéphanas I Cor. XVI, 15), mais surtout dans le cas où il recommanderait de lui obéir. La simple allusion à sa conversion peut n'être qu'une recommandation auprès des Romains. Sur l'importance de ces premiers convertis, cf. Clém. Rom. XLII, 4 : κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες... καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν (cité par *SH.*).

Dans la *Vg.* ἀπαρχή était *delibatio* dans XI, 16; au lieu de *primitivus*, lire *primitiae* comme I Cor. XV, 20. 23; et *in Christum* au lieu de *in Christo.*

6) Μαριάμ serait un nom hébreu simplement transcrit, mais cette leçon, presque uniquement antiochienne, est rejetée aussi par Soden qui lit Μαρίαν. Ce peut être un nom hébreu hellénisé; Zahn suppose que Paul n'a pas dit que Marie était juive parce que le nom le disait assez clairement. Pourtant ce peut être aussi le nom d'une personne d'origine païenne, et alors le nom est certainement romain, fém. de *Marius,* très peu répandu en Orient. Il ne figure pas dans les *Indices* de DITT. *(Or.* et *Syl.*); dans le *CIG.* (sauf les noms chrétiens) on ne trouve que le n° 5319 (Cyrène) et 6337 (Rome). Dans les *Inscr. graec.* XIV, il figure au n° 1833 qui est peut-être de Rome et au n° 1883 *a* qui en est certainement. Dans l'épigraphie latine, *CIL.* VI, 22223, cité par SH., unit deux noms de notre liste : *D. M. Mariae Ampliatae...;* cf. *CIL.* VI, 4394 (de la maison de César); XII, 1567 (taurobole de Die en France); plusieurs *Maria* dans la *Prosopographia.* — Cette Marie avait précédemment (ἐκοπίασεν, aor.) beaucoup travaillé; on ne sait en quelle manière. Pour qui? si on lit εἰς ἡμᾶς (la recension antiochienne, mais non *Pes.,* plus les correcteurs de ℵ et de C et quatre mss. de la recension H de Soden, deux mss. importants de *Vg.* [D et W] *in nobis*) avec Zahn, elle a travaillé pour l'Apôtre et ses amis, ce qui rentre bien dans le thème de ses recommandations, et on devrait la tenir pour une juive venue d'Orient. Mais la leçon εἰς ὑμᾶς doit être préférée d'après les autorités mss., de sorte que l'origine de cette Marie demeure incertaine, d'autant que le nom hébreu de Marie n'était pas aussi répandu qu'on pourrait le croire d'après les femmes de l'Évangile; Josèphe ne cite qu'une Μαρία (*Bell.* VI, III, 4); pour l'Italie, dans une revue qui contient 146 numéros, Berliner (*Geschichte der Juden in Rom,* I, 77 ss.) ne cite qu'un cas en grec et un en latin (d'après Zahn).

Dans la *Vg.* lire *in vos* au lieu de *in vobis.*

7) Ἀνδρόνικον, nom grec sans signification mythologique, porté par un juif dans Josèphe (*Ant.* XIII, III, 4); en latin *Andronicus* (*CIL.* IX, 6219), juif de Venouse. Nom fréquent parmi les affranchis. SH. citent *CIL.* VI, 5326 qui contient deux noms de notre liste dans les *columbaria : Dis manibus. C. Iulius Hermes... C. Iulius Andronicus conlibertus.*

avant moi. [8] Saluez Ampliatus, mon aimé dans le Seigneur.

— Ἰουνίαν, leçon de tous les mss. grecs; il n'y a donc pas à tenir compte de la variante *Julia* (*Jérôme*, VII, 763; *Ambrst.*, *mss. de Vg.* etc.), si ce n'est comme témoignage que Jérôme et Ambrst. ont pu regarder Junia comme une femme apôtre, aussi bien que Chrysostome. Il est possible que nous ayons ici Ἰουνίας ou Ἰουνιᾶς, nom abrégé de *Iunianus* sous sa forme grecque Ἰουνιάνος, mais si le nom est assez fréquent, l'abréviation n'a pas été rencontrée, de sorte que le plus prudent est de s'en tenir au nom féminin *Iunia*. Andronicus et Junia seraient donc mari et femme.

Ils sont συγγενεῖς de Paul, ce qu'on entend généralement « Juifs », comme IX, 3. Mais, dans cet endroit, le sens est expliqué par le contexte, tandis qu'ici il est tout naturel d'entendre « parents ». Sinon il faut être logique (comme Kühl) et regarder comme non-Juifs tous ceux que Paul ne donne pas comme συγγενεῖς, ce qui est impossible pour Prisca et Aquila et même pour Rufus et sa mère. D'autre part, Cornely notant qu'il faudrait donner à Paul beaucoup de parents dans cette liste (cf. v. 11 et 21), dont quelques-uns originaires de lieux fort distincts comme Jason de Thessalonique (Act. XVII, 5 ss.) et Sosipatros de Beroé (Act. XX, 4), voit dans les συγγενεῖς des Benjaminites. Mais les Romains auraient dû deviner ce sens spécial que rien n'indique. Il s'agit plutôt de la parenté orientale très large, qui peut comprendre des centaines de personnes, dispersées sans perdre le souvenir de leur origine commune, une sorte de clan. — Quand Andronicus et Junia ont été en captivité avec Paul, c'est ce qu'on ne sait pas. — Ils étaient ἐπίσημοι ἐν τοῖς Ἀποστόλοις, ce que toute l'antiquité a entendu : « distingués parmi les apôtres », et c'est en effet le seul sens possible. Cornely et Zahn traduisent « estimés par les apôtres », pour la seule raison que le titre d'Apôtres était réservé aux douze. Notre passage est un de ceux qui prouvent qu'il y avait deux acceptions de ce mot : les apôtres par excellence, et d'autres personnes consacrées à l'apostolat. Andronicos et Junia avaient été convertis avant Paul; il est donc probable qu'ils appartenaient d'abord à l'église de Jérusalem (γέγοναν, Sod. γεγόνασιν).

La Vg. *nobiles in apostolis* ne peut être entendue que : *nobiles inter praedicatores* (ou plutôt *apostolos*) avec Thomas (qui lisait *Juliam*).

8) *Ampliatus*, d'après le *Thes. : nomen cognomenve crebrum servorum et humilium, in usu ab ineunte I p. Chr. saeculo, creberrimum in media Italia, multo rarius in provinciis.* On le trouve à Éphèse, *CIL.* III, 436 : *Ampliatus successi. Aug. lib. verna vixit annis XVIII mens. IIII. H. S.* Il est très fréquent à Rome. SH. et Zahn indiquent de plus d'après de Rossi (*Bull. Arch. Crist.*, Ser. III, vol. 6, 1881) un rapprochement positif. Dans le cimetière de Domitille une chambre sépulcrale contient deux inscriptions dont l'une, AMPLIAT[I], indiquerait le fondateur; l'autre nomme un *Aurel. Ampliatus*, sûrement descendant du premier. La seconde inscription est de la fin du IIe siècle, mais la première peut être du Ier. Il est plausible d'admettre que c'est l'Ampliatus dont parle Paul qui a été enseveli au cimetière de

9 Saluez Urbanus, notre coopérateur dans le Christ, et Stachys, mon aimé.

10 Saluez Apellès, qui a fait ses preuves dans le Christ. Saluez

Domitille. — Ampliatus est cher à Paul dans le Seigneur, ce qui suggère mais ne prouve pas qu'il l'ait connu personnellement.

Sod. lit Ἀμπλίαν contre les autorités les plus anciennes.

La *Vg.* a *dilectissimum* au lieu de *dilectum.*

9) Urbanus, nom romain, très fréquent dans les inscriptions latines. L'inscription *CIL.* VI, 4237, citée par SH., a : *Urbanus Lydes Aug. l. dispens. immunis dat Hermae fratri.* Donc deux des noms du ch. XVI. Pour un autre affranchi d'Auguste, cf. DESSAU, 1815 : *d. m. M. Ulpius Aug. lib. Urbanus adiutor ab auro geminato* etc. — Paul ne dit pas συνεργόν μου comme au v. 3 mais ἡμῶν, comme si sa coopération avec Urbanus étaient moins personnelle; ne serait-il coopérateur de Paul que par le bien qu'il fait aux Romains?

— Στάχυς (épi), nom grec, en latin *Stachys. CIL.* 8607 nomme un Stachys, esclave de César, qui a fait une tombe à son frère affranchi de Trajan. On peut citer encore à Rome VI, 14537, 28120.

Dans la *Vg.* omettre *Jesum* avec WW.

10) Ἀπελλῆς, le nom grec du célèbre peintre, assez commun, passé en latin sous la forme *Apella,* puis *Apelles;* employé par les Juifs; HORACE, *Sat.* I, v, 100 : *Credat Iudaeus Apella.* On peut citer entre autres à Rome *CIL.* VI, 9183 : *L. Calpurnio Daphno argentario macelli magni, Ti. Claudius Aug. l. Apelles et Asconia Quarta propinquo carissimo fecerunt.* La sculpture du cippe représente un homme vêtu d'une tunique, tenant d'une main une petite corbeille et de l'autre un poisson. Sans insister sur ce poisson pour faire de cet *Apelles* un chrétien, on peut noter que celui-ci était contemporain du nôtre. Ce dernier avait fait ses preuves comme chrétien (δόκιμον ἐν Χριστῷ); Paul le savait éprouvé, mais ne dit pas qu'il l'ait connu.

— τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου indique ceux qui appartiennent comme esclaves ou même comme affranchis à un certain Aristobule, ou même ceux qui lui ont appartenu, car une maison gardait une certaine homogénéité même après la mort du maître ou patron. Comme Paul ne salue pas Aristobule, il faut que celui-ci ne soit pas chrétien ou qu'il soit mort auparavant; cf. pour Onésiphore II Tim. I, 16; IV, 19.

Ἀριστόβουλος (en latin *Aristobolus*) est un très ancien nom grec qui jouit chez les Juifs d'une grande fortune, surtout dans la famille des Asmonéens et des Hérodes. Pour trouver sous l'empire un *Aristobolus* païen d'un rang élevé, il faut descendre jusqu'au proconsul d'Afrique vers 290. L'opinion de Lightfoot qui fait de notre Aristobule un prince juif vivant à Rome est donc vraisemblable. Mais lequel? Aristobule, frère d'Agrippa Ier, mourut comme simple particulier (*Bell.* II, XI, 6), et l'on peut conjecturer que ce fut à Rome, car s'il était en Palestine sous Caligula (*Ant.* XVIII, VIII, 4), c'est probablement à Rome qu'il a su gagner la faveur de Claude (*Ant.* XX, I, 2). Cette mort survint entre 45 et 48 ap. J.-C., d'après Walter Otto (*Herodes*, dans *Pauly-Wissowa*), donc

ceux de [la maison] d'Aristobule. [11] Saluez Hérodion, mon parent. Saluez ceux de [la maison] de Narcisse, qui appartiennent au Seigneur. [12] Saluez Tryphaena et Tryphosa, qui prennent peine dans le Seigneur. Saluez Persis, l'aimée, qui prit beaucoup de peine dans

une dizaine d'années avant la lettre aux Romains. Le neveu du précédent, fils d'Hérode de Chalcis, fut nommé par Néron souverain de la Petite Arménie en l'an 54 (Tac. *Ann.* XIII, 7; Jos. *Bell.* II, xiii, 2 et *Ant.* XX, viii, 4). Il a pu laisser à Rome une partie de sa maison, peut-être sous la direction de son troisième fils Aristobule (*Ant.* XVIII, v, 4). De ces trois Aristobule Zahn et SH. désignent le premier; on voit en tout cas que le choix ne fait pas défaut. C'est sûrement à Rome qu'on a le plus de chance de trouver un Aristobule d'un rang élevé.

La *Vg.-Clém.* ajoute pour la clarté *domo,* rayé par WW. De même au v. 11.

11) Ἡρῳδίων n'a pas été trouvé; mais le nom désigne un affranchi d'un Hérode; si Paul le cite après la famille d'Aristobule, n'est-ce pas un indice qu'il y était rattaché de quelque façon, et n'est-ce pas une confirmation de l'hypothèse qui rattache Aristobule à la famille des Hérodes?

— Νάρκισσος, nom grec d'une fleur, mais célèbre dans la mythologie; a-t-il été porté par des Juifs? Depuis très longtemps ce Narcisse est identifié avec le célèbre affranchi et ministre de Claude qu'Agrippine fit périr à l'avènement de Néron (oct. 54), environ trois ans avant que Paul écrivît aux Romains. Sa maison, très considérable, devint sans doute la propriété de l'Empereur, mais ce n'était pas une raison pour qu'elle perdît son individualité, et l'on retrouve plus tard des *Narcissiani.* La restriction τοὺς ὄντας ἐν Κυρίῳ dit plus explicitement ce qui est déjà indiqué à propos de ceux d'Aristobule, que tous n'étaient pas chrétiens, sans insinuer pour cela que la maison de Narcisse fût plus considérable. D'ailleurs quoique Νάρκισσος soit grec, *Narcissus* fut beaucoup répandu. On citera *CIL.* VI, 9492, mari d'une *Prisca : T. Cloelio Narcisso lanarie de vico Caeseris* (sic), *Marcia Prisca uxor fecit* (Rome).

12) Τρύφαινα et Τρυφῶσα, noms grecs, indiquant la délicatesse et même la mollesse. Formés d'après la même racine, ils ont probablement été donnés à deux sœurs. Τρυφῶσα, qui passe pour plus rare (*Lietz.*), a été trouvée trois fois à Magnésie du Méandre. Les deux noms sous leur forme latine ont été trouvés à Rome dans les *columbaria* du temps : *CIL.* VI, 4866, *D. m. Varia Tryphosa;* 5035, *D. m. Tryphaena Valeria;* 5774 etc. Ces deux personnes prenaient encore actuellement (κοπιώσας) beaucoup de peine pour les intérêts de la foi.

— Πέρσις est un nom grec d'esclave ou d'affranchie, originaire de Perse. Le nom est rare. SH. citent *CIL.* VI, 32959 : *Dis manib. Persidi L. Vedus Mithres uxori.* C'est surtout à Rome qu'affluaient les esclaves d'origine étrangère; dans un seul *columbarium* on trouve Dardanus, Afra, Siculus, Cappadoca, Cilicissa, Sura (*quater*), Thraecida, Bithynicus, Medus, Suebus, Germanus (*CIL.* VI au n° 6343). Cette Persis semble avoir été connue personnellement de l'Apôtre; ses travaux, qui avaient été considérables, remontaient à une époque antérieure.

le Seigneur. [13] Saluez Rufus, cet élu dans le Seigneur, et sa mère, qui est aussi la mienne. [14] Saluez Asyncritos, Phlégon, Hermès, Patrobas, Hermas, et les frères qui sont avec eux. [15] Saluez Philologos et Julia, Néreus et sa sœur, et Olympas, et tous les saints qui sont avec eux.

13) Ῥοῦφος est le latin *rufus;* Ῥοῦφος se trouve en Orient, mais ordinairement associé à des prénoms ou à des noms latins. *Rufus* est extraordinairement fréquent comme nom de personne *humilis,* d'esclaves ou d'affranchis. Paul connaissait la mère de ce Rufus depuis longtemps puisqu'il la nomme sa mère. La mère et le fils étaient donc venus d'Orient. On sait que Simon le Cyrénéen était père d'Alexandre et de Rufus d'après Mc. xv. 21. Si l'on songe que l'évangile de Marc fut très probablement écrit à Rome, on jugera très vraisemblable que le Rufus de Marc, nommé à cause de sa notoriété dans la communauté chrétienne, est le même que celui de Paul, qui occupait un rang distingué (ἐκλεκτόν). D'après nos usages occidentaux, on supposerait que la Mère de Rufus a quelque peu servi de mère à Paul, donc dans son enfance ou sa jeunesse; mais l'Oriental donne plus aisément le titre de mère à une femme plus âgée.

14) Les cinq noms qui suivent sont grecs.

Ἀσύνκριτος « incomparable » (?) est fort rare; *Asyncretus* est le nom d'un affranchi d'Auguste, *CIL.* VI, 12565 : *D. M. Asyncreto Aug. lib. fecit Flavia Successa patrono bene merenti.* Le nom de Flavia suggère une époque un peu postérieure, du moins pour les funérailles d'*Asyncretus* (S H.).

— Φλέγων « ardent », nom de chien dans Xénophon (*Cyn.* VII, 5), et nom d'esclave. On le trouve dans la maison de César, *CIL.* VI, 8965 : *Phlegon ex paedagogio Caesaris.*

— Ἑρμῆς, nom mythologique ultracommun, *columbaria,* Priène, Magnésie, etc.

— Πατροβᾶς (pour Πατρόβιος) ne se trouve que *CIG.* 6864 venant de Venise, mais d'origine inconnue. Dans *IG.* XIV, 1741, un Πατρόβιος à Rome. On a en latin *Ti. Claudius Patrobius,* donc affranchi de Néron à Rom, *CIL.* VI, 15189. Un affranchi de Néron qui portait ce nom fut mis à mort par Galba (Tac. *Hist.* I, 49; II, 95).

— Ἑρμᾶς, soit forme secondaire d'Ἑρμῆς, soit abrégé de noms commençant par Ἑρμ. — Fréquent comme nom d'esclave en Orient, et à Rome sous la forme *Herma* plutôt que Hermas; on peut citer *CIL.* VI, 8121, dans les *columbaria,* parce qu'il réunit deux noms de cette liste : *L. Abuccius Nereus L. Abuccio Hermae lib. suo dedit ollas duas.*

On dirait que ces cinq personnes formaient un groupe, puisque d'autres étaient spécialement avec eux, moins connus. Étaient-ils esclaves ou affranchis de la même personne?

W W. lisent *Phlegonta, Hermen* et *Hermam.*

15) Φιλόλογος, nom grec; on peut citer des *columbaria CIL.* VI, 4116 et 6215 : *Philologus cellarius ex conlegio commorientes*; cf. 6308.

16 Saluez-vous les uns les autres par un saint baiser. Toutes les églises du Christ vous saluent.

— Ἰουλία, nom romain, extrêmement courant à Rome, *columbaria* etc. et très répandu même en Orient.

— Νηρεύς, nom mythologique, cité au v. 14 dans les *columbaria;* de même *CIL.* VI, 4344, un Germain.

— Ὀλυμπᾶς, forme contractée, peut-être de Ὀλυμπιόδωρος, et rare sous cette forme courte. On peut citer un Olympas affranchi de l'empereur (*CIL.* VI, 536 et 30786 [la même], Rome?). Le nom eût pu être porté par un Juif, ayant à peine une saveur mythologique; Ὀλυμπιάς était le nom d'une fille d'Hérode le Grand (Jos. *Bell.* I, XXVIII, 4 etc.).

On dirait encore ici d'un groupe; Philologos est peut-être le mari de Julia, Nérée et sa sœur leurs enfants; d'autres leur étaient associés d'une certaine façon.

La Vg. *Olympiadem* peut être l'acc. d'Olympias, nom féminin, mais aussi d'*Olympiades*, masc.

16) Cf. I Cor. XVI, 20; II Cor. XIII, 12; I Thess. V, 26; et I Pet. V, 14. Le moment tout désigné pour se donner une marque de charité fraternelle était la réunion liturgique. Aussi voyons-nous le baiser échangé régulièrement après les prières dès le temps de s. Justin (*Apol.* I, 65 : ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν).

La deuxième phrase du v. est propre à l'épître aux Romains. Paul parle au nom de toutes les églises. La meilleure explication de ce fait, c'est que l'église de Rome était pour toutes les autres l'objet d'une vénération particulière.

Note sur les noms des personnes saluées par Paul (5-15).

A la suite de Lightfoot, Sanday-Headlam, Zahn, Lietzmann, et en les mettant largement à contribution, nous avons indiqué des rapprochements entre ces noms et ceux des inscriptions de Rome. D'après Deissmann (*Licht vom Osten,* p. 201, note 1), cela n'a pas plus de portée que si l'on tenait les noms de Wilhelm, Friedrich, Luise, pour spécifiquement berlinois d'après les pierres tombales de Berlin, car les noms de l'épître se trouvent partout sur les bords de la Méditerranée. Mais personne sans doute ne les a donnés pour spécifiquement romains.

L'argument est tout autre. Pour l'établir, il n'est même pas nécessaire de parcourir les inscriptions au nombre de plus de 30.000 qui sont contenues dans le vol. VI du *Corpus inscriptionum latinarum,* toutes d'origine romaine. Sans un index — et l'index manque toujours — ce serait un travail énorme et sans grand intérêt. Les recherches de Lightfoot se sont concentrées avec raison surtout sur les numéros 3926-8397 recueillis dans des *columbaria* appartenant tous au Ier siècle. On

y trouve presque tous les noms cités par Paul . C'est assurément remarquable. On peut cependant élever deux objections.

La première, c'est que ce nombre d'inscriptions est encore considérable, et que nulle part ailleurs on n'a chance de tomber sur un pareil choix de rapprochements. Mais précisément les inscriptions sont l'image de la réalité. Si l'on en trouve plus à Rome, c'est que nulle part ailleurs la population n'était aussi dense, comprenant des personnes venues de tous les points du monde romain et d'au delà. La liste de Paul contient en effet des noms juifs comme Maria peut-être et sûrement Hérodion; des noms grecs en grand nombre, et des noms latins comme Aquila, Prisca, peut-être Maria, Junia, Ampliatus, Urbanus, Rufus, Julia. Elle contient aussi des noms rares, comme Persis, Asyncritos, Patrobas, Olympas. Où avait-on chance ailleurs qu'à Rome de trouver tous ces éléments réunis?

Mais ici la seconde objection se présente. Si Paul salue ces personnes, c'est qu'il les a connues. Or il n'a pu les connaître qu'en Orient; c'est là qu'elles ont pris leur nom; qu'importent les analogies romaines? Elles importent comme indice d'un confluent. D'abord rien ne prouve que Paul ne salue pas des personnes célèbres à Rome pour leurs bonnes œuvres, dont il aurait entendu parler sans les avoir encore rencontrées. C'est même le plus grand nombre, si l'on range dans cette catégorie tous ceux dont il n'indique pas les rapports avec lui. Mais supposons qu'il les a tous connus; il est tout à fait probable que ce n'est pas au même endroit. Toutes les villes évangélisées par Paul ont pu fournir ces noms, mais le problème se pose de nouveau : est-il vraisemblable qu'ils ont été réunis dans une ville autre que Rome? Voici, à titre d'échantillon, les noms que fournissent les inscriptions de Priène : Ἀνδρόνικος, Ἀπελλῆς, Ἀριστόβουλος, Ἐπαίνετος, Ἑρμῆς, Φιλόλογος : aucun des noms rares, aucun des noms latins. Magnésie du Méandre donne Ἰουλία Ἐφ(εσία), Στάχυς, Ἀριστόβουλος, Νάρκισσος, Τρυφῶσα, Ἑρμῆς et Ροῦφος, le seul nom latin, d'ailleurs très commun; Στάχυς est relativement rare. Les *Inscriptiones graecae* de l'Italie et de la Sicile (t. XIV) sont plus riches, justement à cause de Rome : Ἀκυλᾶς (Naples), Πρεισκα (Rome), *Junia, Priscilla* (Naples), Επαίνετος (Taormine), Μαρία (Rome), Ἀνδρονικός fréquent, Ἰουνία (Rome), Ἀμπλιᾶτος (Rome), Ἀπελλῆς (Sicile), Ἀριστόβουλος (Taormine), Νάρκισσος fréquent, Τρυφαῖνα (Capoue), Ροῦφος souvent, Ἑρμῆς et Ἑρμᾶς souvent, Πατρόβιος (Rome), Ἰουλία très fréquent; Ἀσύνκριτος ne figure dans l'*index* que par erreur, c'est un nom commun (1318).

Éphèse contenait assurément une population plus dense et plus mélangée que Priène ou Magnésie; mais était-elle autant que Rome apte à devenir le point de réunion de ces Grecs, de ces Latins, de ces Juifs, dont quelques-uns ont des noms rares? C'est quelque chose que de les montrer presque tous en fait à Rome à la même époque.

[17] Je vous recommande, frères, de prendre garde à ceux qui causent les dissensions et les scandales, à l'encontre de l'enseigne

A ces vraisemblances indirectes se joint l'argument direct tiré des noms d'Ampliatus, des maisons d'Aristobule et de Narcisse, et de Rufus. Pour chacun de ces personnages il y a une raison de le retrouver à Rome, Ampliatus comme chrétien ayant laissé un certain souvenir, Aristobule et Narcisse comme personnages ayant eu à Rome des maisons, Rufus à cause de l'indication de Marc. Pris isolément, ces rapprochements ne donnent qu'une probabilité minime. Mais cette probabilité augmente si l'on met les quatre cas dans la balance. La solution romaine est en harmonie avec tous les quatre. C'est quelque chose.

Mais pourquoi tous ces Orientaux ont-ils afflué à Rome? D'abord, répétons-le, rien ne prouve qu'ils étaient tous orientaux. Et si l'on admet que Paul ne les a pas tous connus dans la même ville, ce qui paraît très clair pour Épaenetos, Andronique et Junie, Rufus et sa mère, c'est à Rome qu'ils avaient le plus de chance de se rencontrer, les uns à cause de son attraction, pour divers motifs, les autres parce qu'ayant été chassés de Rome sous Claude comme Juifs, ils s'étaient empressés d'y rentrer sous Néron.

17-20ª. Prendre garde aux perturbateurs!

Ce passage a donné lieu à plusieurs difficultés.

1° On est étonné de trouver après les salutations aux Romains, et avant les salutations des compagnons de Paul, un avis dirigé contre des semeurs de discorde qui sont des judaïsants. Le contexte n'est assurément pas naturel. — Cependant cette brusque sortie paraîtra moins étrange si l'on se souvient (avec *Jül.*) que le même Paul, après avoir salué les Corinthiens de sa main, a ajouté un anathème contre qui n'aime pas Jésus-Christ (I Cor. xvi, 21 s.). Aussi Lietzmann a conjecturé que, en cet endroit, comme dans Gal. vi, 11, Paul prit lui-même la plume des mains de Tertius pour ajouter une recommandation importante, écrite dans un style plus vif. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, la traduction manuscrite étant unanime sur la place de ce passage, on ne saurait le retrancher ou le changer de place, d'autant qu'en somme il n'est pas tellement extraordinaire que Paul, après avoir recommandé certaines personnes, mette en garde contre certains agitateurs.

2° Mais il y a une difficulté spéciale à regarder ce passage comme authentique dans l'Épître aux Romains. Quelques critiques (*Lipsius,* encore *Kühl*) estiment qu'une semblable exhortation est en contradiction avec le ton général de l'épître. Si les Romains étaient en proie aux dissensions sur un sujet si grave, fallait-il traiter le thème d'une façon purement spéculative, pour en venir à la question de fait dans une sorte de post-scriptum? Ou plutôt la manière dont le sujet est traité et les éloges donnés aux Romains excluent la situation supposée par cette petite péricope (17-20).

— A cela on a répondu (*Corn.*, *SH.*, *Zahn*) qu'en effet cette situation serait incompatible avec le reste de l'épître, mais que, en réalité, Paul entend seulement mettre les Romains en garde contre un péril futur. Ayant prononcé ce mot « toutes les églises » (v. 16), il lui est venu en mémoire qu'il avait rencontré partout ou à peu près des agitateurs judaïsants; aussitôt il a prévenu les Romains de les regarder venir et de se défier d'eux.

Mais cette réponse ne nous paraît guère qu'une échappatoire, parce que, à prendre le texte tel qu'il est, on voit que les agitateurs sont présents à Rome et à l'œuvre. Seulement il ne faut pas non plus supposer que le mal, qui existe, soit déjà très redoutable. Avant de suspecter la péricope, il faut voir si elle ne peut s'expliquer très naturellement et là où elle est. A prendre les textes comme ils sont, on conclura que la communauté, comme telle, n'était point encore troublée, encore moins partagée. Les judaïsants ont commencé leurs manœuvres. Paul les démasque sans hésiter, mais il est persuadé que les Romains ne se laisseront pas prendre. Nous reconnaissons donc que, dans une certaine mesure, l'avis est prophylactique. Fallait-il interrompre pour quelques intrigants le cours des développements doctrinaux? Une question de personnes avait sa place parmi d'autres recommandations personnelles.

La doctrine exposée nettement, il n'y avait plus qu'à signaler ceux qui, sans s'y opposer directement, cherchaient à gagner la confiance des Romains par de bonnes paroles. On peut même ajouter, sans paradoxe, que c'est précisément dans une épître très calme, parce que très spéculative, que cet avertissement devait être renvoyé à la fin. S'il dépeint les adversaires sous des couleurs assez vives, il ne témoigne d'aucune inquiétude.

Ces adversaires, on le verra dans l'explication du texte, sont des judaïsants. Mais si nous avons eu raison de regarder les faibles du ch. XIV comme de simples fidèles qui se laissaient mener, les meneurs seront sans doute ces mêmes judaïsants. Peut-être avaient-ils jugé habile de commencer leurs manœuvres sur le terrain des abstinences, où il était facile de prendre des attitudes de dévotion, χρηστολογία et εὐλογία. Le reproche de l'Apôtre qui les traite d'esclaves de leur ventre prouverait qu'il n'était pas dupe de ces manières.

17) δέ a sa valeur adversative; après tant de salutations adressées à des personnes amies, Paul en dénonce d'autres qui sont dangereuses. Thom. : *Postquam apostolus mandavit quos salutarent, hic ostendit eis quos debeant vitare.*

— σκοπεῖν, regarder avec attention, mais non pas toujours de loin; ici le contexte, comme dans Phil. III, 17, montre que les Romains ont ces personnages sous les yeux. Ils ont pour spécialité de créer *les* dissensions et *les* scandales, τοὺς τὰς διχοστασίας... ποιοῦντας (noter les deux articles) non pas dans l'ordre des choses indifférentes à la foi, comme par exemple ces abstinences du ch. XIV, mais en opposition avec la doctrine que les Romains ont reçue. Il n'est pas douteux que Paul fasse allusion à ses adversaires ordinaires, les judaïsants, qu'il a combattus ouvertement dans l'épître aux Galates, auxquels il fait allusion II Cor. X, 7 ss.; XI, 12 ss., et qu'il désigne presque dans les mêmes termes qu'ici aux Philippiens (III, 18. 19). Ce sont spécialement les

ment que vous avez reçu, et évitez-les; [18] car ces gens-là ne sont point au service de Notre-Seigneur le Christ, mais de leur ventre, et par des discours édifiants et des paroles flatteuses, ils séduisent les cœurs des simples.

[19] Car votre conversion est arrivée aux oreilles de tous; je me réjouis donc à votre sujet, mais je veux que vous soyez avisés pour

adversaires de l'évangile de Paul, mais Paul a conscience que son évangile est celui des Apôtres, et c'est aussi celui que les Romains ont appris. Les usages particuliers de l'église de Jérusalem n'ont rien à voir ici. Il faut observer attentivement ces personnages et les fuir. Donc ils sont présents, mais ils ne se sont pas démasqués; il n'est pas exact de dire que Paul craint seulement qu'ils ne viennent à Rome (*Corn.*, *SH.*); mais il serait exagéré dans l'autre sens de conclure que les dissensions sont déjà flagrantes (*Ambrst.*, *Lips.*, *Kühl*). C'est du moins ce qu'on peut conclure des procédés employés par ces dangereux docteurs (cf. v. 18).

Sod. lit ἐκκλίνατε au lieu de ἐκκλίνετε. L'aoriste indiquerait un groupe de ces particuliers, plus nettement en vue, tandis que le présent se prêterait davantage à l'idée d'une prophylaxie générale. Nous lisons le présent, avec ℵ BC.

18) Les adversaires reçoivent trois notes : 1) ils ne sont pas les vrais serviteurs de *notre* Seigneur le Christ. Et cela s'entend assez des Judéo-chrétiens. L'attachement qu'ils ont pour la Loi diminue évidemment l'œuvre du Christ; ils servent même la Loi plutôt que le Christ, subordonné par eux à la Loi. Avec quelle assurance Paul parle aux Romains de leur commun maître! il sait qu'il est d'accord avec eux; 2) ils servent leur ventre, cf. Phil. III, 19; ici nous sommes étonnés. Ces agitateurs judéo-chrétiens, ardents, zélés, n'hésitant pas à s'imposer le joug de la Loi, ne font guère effet de voluptueux, affamés de bonne chère. La description de II Cor. XI, 20 semble leur convenir mieux; de même Tit. I, 10 s. Et c'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre δουλεύουσιν... τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ, de la tendance à amasser de l'argent pour ensuite en jouir à son aise. D'ailleurs l'*Assumptio* de Moïse caractérise des adversaires, probablement les Pharisiens : *amantes convivia, devoratores gulae...* [pauper]*um bonorum comestores, dicentes se haec facere propter misericordiam eorum... queruli et fallaces, celantes se ne possint cognosci* (VII, 4-7); 3) la χρηστολογία ou paroles d'édification, par antiphrase, et εὐλογία les paroles doucereuses qui séduisent et trompent ceux qui sont sans malice; ce trait prépare bien l'allusion à Satan, car c'est lui qui a séduit la femme (II Cor. XI, 3); il n'a pas besoin de commentaire.

19) γάρ suppose quelque idée intermédiaire sous-entendue : je vous avertis, et il suffit de vous avertir, car... ou encore : je vous avertis, car si j'admire vos dispositions actuelles, j'entends qu'elles demeurent intactes.

ὑπακοή (cf. XV, 18) est la docilité à recevoir la foi, cf. ὑπακοὴ πίστεως I, 5 et XVI, 26. Ce passage montre clairement que la situation à Rome n'est pas encore troublée; Paul, satisfait des Romains (ἐφ' ὑμῖν, après ἡ ὑμῶν [ὑπακοή]),

le bien et à l'abri du contact du mal. 20 Or le Dieu de paix écrasera
bientôt Satan sous vos pieds.
La grâce de Notre-Seigneur Jésus soit avec vous!
21 Timothée, mon coopérateur, vous salue, et Lucius et Jason et

les oppose aux semeurs de bonnes paroles dont il suffit de pénétrer les intentions pour que le mal soit écarté. Ainsi les fidèles seront-ils avisés pour discerner le bien à faire, étant mis en garde contre des discours trompeurs, et ne seront point contaminés par le mal qu'on insinuait sous les fleurs.

Sod. insère μέν après σοφούς, ce qui accentue l'opposition.

La *Vg.* a traduit un peu largement. Au lieu de *in omnem locum divulgata est*, lire : *ad omnes permanavit* (*Érasme*), et, ce qui est plus nécessaire, *de vobis* au lieu de *in vobis; bonum, malum*, au lieu de *bono, malo.*

20a) Ainsi les mauvais desseins des adversaires ne pourront aboutir. Les fauteurs de dissensions, inspirés par Satan, seront vaincus en sa personne, par le Dieu de la paix. Allusion à Gen. III, 15, d'après l'hébreu. Paul est sûr du fait, συντρίψει. — ἐν τάχει n'est pas une allusion à la parousie (*Lips.*), que rien n'indique, mais à la rapidité de la lutte; démasqué, l'adversaire ne pourra pas tenir et sera promptement vaincu (*Zahn*, *Kühl* etc.).

Lire *conteret* avec WW. au lieu de *conterat.*

20b) Pieux souhait final.

C'est la formule par laquelle Paul termine ses épîtres, avec quelques variations de détail (I Cor. XVI, 23; II Cor. XIII, 13; Gal. VI, 18; Eph. VI, 24; Phil. IV, 23; Col. IV, 18; I Thess. V, 28; II Thess. III, 18; Heb. XIII, 25; I Tim. VI, 21; II Tim. IV, 22; Tit. III, 15; Philem. 25). Il est donc très étrange de la trouver avant les salutations des compagnons de Paul. Mais comme les meilleurs mss. et les versions ne permettent pas d'hésiter sur la place du souhait avant le v. 21, il faut conclure que les textes qui l'ont au v. 24 (ou après le v. 27) ont fait un changement à la tradition manuscrite pour se conformer à l'usage paulinien; tandis que ceux qui l'ont aux deux endroits comme la *Vg.-Clém.* ont combiné les deux leçons (*Corn.*, *SH.* etc.). Dom de Bruyne a trouvé (*Revue bénédictine*, 1911, p. 133 ss.) *Gratia cum omnibus sanctis,* comme texte de certains mss. de l'ancienne latine, leçon qu'il regarde comme émanant de Marcion.

21-23 (24). Le salut des compagnons de Paul.

Ce passage se présente comme un *post-scriptum.* Paul a plus d'une fois envoyé les salutations de personnes qui étaient avec lui (I Cor. XVI, 19 s.; Phil. IV, 21; Col. IV, 10 ss.; II Tim. IV, 21; Tit. III, 15; Philem. 23), mais l'étonnant ici c'est que ces salutations particulières ne fassent pas corps, avant ou après (cf. I Cor. XVI, 19), avec la salutation envoyée au nom de toutes les églises. A supposer que 17-20a soit une parenthèse, le souhait 20b indique bien que la lettre est terminée. Mais cette difficulté, qui a été sentie par ceux qui ont mis le souhait après le v. 23, ne peut faire douter de l'authenticité des versets 21-23. Un interpolateur eût plutôt accolé ces versets au v. 16. Il y eut donc peut-être, la lettre terminée, comme une sorte d'interrup-

Sosipatros mes parents. [22] Je vous salue, moi Tertius, qui ai écrit la lettre dans le Seigneur. [23] Gaius vous salue, qui est mon hôte et celui de toute l'église. Érastos vous salue, le trésorier de la ville, ainsi que Quartus, [notre] frère.

tion, dont nous ne connaissons pas la durée. Puis Tertius reprit la plume pour ajouter les salutations à envoyer, probablement sur la demande des intéressés, et Paul, qui avait peut-être dans l'intervalle relu la lettre, lui fit ajouter la doxologie.

21) Timothée eut l'honneur de figurer avec Paul comme écrivant avec lui dans II Cor. I, 1; Phil. I, 1; Col. I, 1; I Thess. I, 1; II Thess. I, 1; Philem. 1. Pourquoi l'Apôtre ne se le serait-il pas associé dès le début, en écrivant à la principale église des gentils, si dès ce moment il l'avait eu à ses côtés? Il avait été avec Paul en Macédoine (II Cor. I, 1); serait-il venu le rejoindre à Corinthe après la composition de l'épître?

— Λούκιος est un nom romain; celui-ci est peut-être Lucius de Cyrène, nommé Act. XIII, 1 parmi des chrétiens d'origine juive.

— Ἰάσων, nom grec moins commun, adopté de bonne heure par les Juifs, et porté par l'hôte de Paul à Thessalonique (Act. XVII, 5-7. 9), chrétien d'origine juive.

— Σωσίπατρος est pour l'étymologie le même nom que Σώπατρος, nom porté par un chrétien de Bérée, en Macédoine (Act. XX, 4). On peut croire que c'est la même personne. Lucius, Jason et Sosipatros étaient parents de Paul. Les deux derniers étant Macédoniens, on s'étonne de les trouver à Corinthe, aussi bien que Timothée qui était en Macédoine quand Paul écrivait II Cor. Étaient-ils devenus ses compagnons? Ou plutôt ne sont-ils pas venus de Macédoine pour lui apporter les collectes que Paul devait porter à Jérusalem? Les Actes nous apprennent que l'Apôtre fut empêché d'aller directement en Asie et dut passer par la Macédoine; sont-ils venus le prendre à Corinthe, comme cela pourrait résulter de Act. XX, 4, au moins pour Sopatros? Nous ne savons, mais leur arrivée après la composition de la lettre expliquerait à la fois l'addition du post-scriptum et la présence de ces Macédoniens à Corinthe.

22) Le secrétaire Tertius envoie aussi ses salutations; c'est une exception dans les lettres de Paul; peut-être Tertius était-il connu des Romains.

23) Gaïos (*Gaius*) est probablement le Gaïos de Corinthe, l'un des très rares habitants de cette ville que Paul eût baptisés (I Cor. I, 14).

— ξένος à propos de Paul est pris au sens propre; Gaïos lui donnait l'hospitalité pendant qu'il était à Corinthe. Mais dans quel sens était-il l'hôte de toute l'église? D'après les uns (*Orig.*, *Lips.*, *Jul.*, *Lietz.*), parce que sa maison servait aux réunions de tous les fidèles de Corinthe, ce qui change le sens de ξένος. D'après Kühl, parce que, durant le séjour de Paul, tous les fidèles pouvaient librement fréquenter la maison de Gaïos; mais ce n'est toujours pas le sens de ξένος. Mieux vaut dire (avec *Chrys.* semble-t-il, *Corn.*, *Zahn*) que Gaïos donnait l'hospitalité non seulement à Paul, qu'il connais-

24

25 A celui qui a le pouvoir de vous affermir selon mon évangile et la prédication de Jésus-Christ, selon la révélation du mystère

sait personnellement, mais à tout chrétien qui la lui demandait en passant à Corinthe.

— ὁ οἰκονόμος, mot sur lequel le *Thes.* n'apprend rien, est, d'après les papyrus et les inscriptions hellénistiques, l'administrateur des finances d'un district; pour les Lagides, cf. Mitteis et Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde,* I, p. 150 ss.; Ditt. *Or. gr.* nos 59, 89, 102; pour les Séleucides, Ditt. *Or. gr.* n° 225. Ici c'est l'οἰκονόμος d'une ville, probablement avec les mêmes attributions, plus étendues que celles de l'*arcarius,* qui avait seulement la surveillance des caisses publiques.

— *Quartus* est un simple chrétien, dont le nom (latin) figure ici peut-être parce qu'il était d'origine romaine et connu des Romains, comme *Tertius.* Ce n'est pas une conjecture tout à fait frivole que de le supposer frère de Tertius. C'est parce qu'ils avaient peu d'imagination que les Romains avaient nommé leurs enfants Secundus, Tertius, Quartus, Octavus, Decimus. Un père a pu suivre la série!

Dans Vg. lire avec WW. *Gaius* au lieu de *Caius;* et *universae ecclesiae* comme le grec et non *et universa ecclesia.*

24) Le v. 24 dans la *Vg.-Clém.* n'est que la répétition de 20b; il faut le rayer avec WW. comme ne faisant pas partie de la tradition manuscrite.

25-27. Doxologie.

25) La construction τῷ δὲ δυναμένῳ suppose à la fin un simple nominatif comme ἡ δόξα; comme on lit au v. 27 ᾧ ἡ δόξα, il y a donc anacoluthe; voir plus loin.

— στηρίξαι répond au passif στηριχθῆναι (i, 11); Dieu seul peut faire ce que dès le début Paul souhaitait voir accompli dans les Romains, une confirmation de leurs bonnes dispositions, d'autant qu'il n'avait pas la prétention de rien changer à ce que d'autres leur avaient enseigné. — κατά, « dans les sentiments de ». — τὸ εὐαγγέλιόν μου ne peut avoir le sens d'un évangile propre à Paul; c'est l'évangile qu'il a prêché; cf. Rom. ii, 16 et II Tim. ii, 8, où il ne s'agit nullement d'un évangile spécifiquement paulinien; comment Paul qui n'a pas prêché aux Romains pourrait-il demander à Dieu de *les confirmer* dans son évangile, s'il était distinct de celui des autres? Si Paul a eu conscience de prêcher une doctrine plus complète et plus approfondie, marquant mieux l'union des gentils et des Juifs dans le Christ, il ne l'a pas nommée son évangile. Son évangile, c'est l'annonce du Christ, de son avènement, de son rôle incomparable. — καί n'additionne pas κήρυγμα à εὐαγγέλιόν μου mais plutôt l'explique. Ἰησοῦ Χριστοῦ, *gen. obj.* (*Corn., Lietz., Kühl,* etc.); c'est Jésus-Christ qui est l'essence du mystère révélé. Le second κατά, devant ἀποκάλυψιν, ne peut signifier que Dieu confirmera les Romains en leur révélant le mystère (contre *Corn.*), puisqu'il est déjà révélé; il est simplement coordonné au premier κατά, et cet évangile, cette prédication, c'est la révélation d'un

tu aux jours éternels, [26] mais manifesté maintenant et révélé au moyen des écrits prophétiques, selon l'ordre du Dieu éternel, porté à la connaissance de toutes les nations pour qu'elles se rendent à la

mystère. C'est l'idée fondamentale de l'épître : νυνὶ δέ ... δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, idée déjà exprimée très fortement dans I Cor. II, 7-10 : λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων ... ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεός...; dans Eph. III, 5 ss.; II Tim. I, 9 s.; Tit. I, 2. 3. Dans Col. I, 26 : τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων. Corssen n'ignore pas ces textes, mais il prétend que notre verset dépasse beaucoup la pensée paulinienne (*Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 1909, p. 32 ss.). Il fait une grande différence entre τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον et σεσιγημένον. Dans le premier cas, le mystère est caché parce que les Juifs ne le comprennent pas, mais en réalité les prophètes lui rendaient témoignage, comme Paul le dit expressément dans cette épître (III, 21); il n'était donc pas enseveli dans le silence de Dieu. De même dans Tit. I, 2, la vie éternelle était promise πρὸ χρόνων αἰωνίων, tout en n'étant révélée que par la prédication dont Paul est l'organe. Tandis qu'ici le mystère est strictement gardé jusqu'au jour où il est révélé par le Christ et les écrits prophétiques du N. T., pensée éminemment marcionite. — A cette argumentation de Corssen on peut répondre que χρόνοις αἰωνίοις ne signifie pas ici comme πρὸ χρόνων αἰωνίων dans Tit. I, 2, les longs temps de l'histoire qui ont précédé l'Incarnation, mais l'éternité de Dieu, comme πρὸ τῶν αἰώνων de I Cor. II, 7, et πρὸ χρόνων αἰωνίων de II Tim. II, 9, et ἀπὸ τῶν αἰώνων de Eph. III, 9. Ce sens est indiqué par l'emploi de αἰώνιος en parlant de Dieu au v. 26. Mais à supposer que χρόνοις αἰωνίοις indique aussi les temps écoulés depuis la création du monde, tout ce temps, jusqu'à l'Incarnation, peut être regardé comme un temps de silence, comparé à la manifestation de l'Incarnation. L'expression est très forte, en vue du contraste. Mais l'idée d'une révélation commencée, ou plutôt du témoignage des prophètes préparé d'avance pour donner le sceau divin à la révélation, cette idée de III, 21 est reprise ici au verset 26. C'est exactement la même doctrine, et l'expression du mystère *caché* dépasserait la mesure aussi bien que celle de mystère *tu*, s'il n'était au contraire très exact de dire que le mystère du salut de tous les hommes en Jésus-Christ n'a pas été *manifesté* dans l'A. T. Origène, sur lequel Corssen s'appuie pour montrer que la difficulté est insoluble, a augmenté cette difficulté en exagérant la connaissance qu'avaient les anciens prophètes des mystères du salut. Le pseudo-Primasius a dit plus justement : *quamvis enim hoc ante prophetae praedicerent, tamen quomodo futurum esset nec ipsi quidem prophetae sciebant*, et Pélage très finement : *quia quamvis de gentibus ante multa dixisset* (Paulus), *tamen quomodo et in Christo unum fierent, et Iudaei, nemo tam aperte cognoverat. Existimare enim poterant quosdam ad fidem quasi proselytos admittendos*. Paul lui-même a développé le σεσιγημένου dans Eph. III, 5.

26) Origène : *nunc vero, hoc est in adventu Christi praesentia corporali manifestatum est et apertum, et, quantum spectat, non sine idoneis testibus,*

foi, 27 à Dieu, seul sage, par Jésus-Christ, à qui la gloire dans les siècles des siècles. Amen.

sed scripturis propheticis adstipulantibus declaratum. C'est le sens général du verset. La manifestation, c'est avant tout l'apparition du Christ, sa vie et sa résurrection. Pour compléter la pensée après φανερωθέντος δὲ νῦν, nous lirions volontiers διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν X. 'I. (II Tim. I, 10), c'est-à-dire la pensée qu'Origène avait mise à sa bonne place dans son commentaire, et qu'il a toujours insérée dans ses citations sous cette forme : διά τε γραφῶν προφητικῶν καὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν 'I. X. Cependant il nous est impossible d'accepter cette addition comme authentique sur la seule autorité d'Origène, si constant qu'il ait été dans ses allégations (contre *Zahn*). Il faut seulement retenir l'idée comme commentaire de φανερωθέντος.

— τε est critiquement certain après διά, et cela est très important. Sans ce τε qui rattache γραφῶν à γνωρισθέντος, on serait presque nécessairement obligé d'entendre ces écritures prophétiques d'écrits, apostoliques ou autres, mais inspirés par l'esprit du N. T. En effet, si le mystère a été révélé *maintenant* au moyen d'écrits prophétiques, le sens le plus naturel est que ces écrits sont contemporains. Mais avec τε ce sens n'est plus possible (contre *Jül.*, *Corssen* l. l.). La manifestation est un fait accompli, puis il s'agit de faire connaître le mystère; pour cela les Apôtres se servent d'écrits prophétiques anciens qui lui donnent le cachet d'une œuvre divine. Corssen objecte que *les* prophètes formaient un corps et que pour désigner ceux de l'A. T., il eût fallu mettre l'article. Mais Paul n'a pas allégué les prophètes comme corps; il leur a emprunté des passages dont il argumentait. C'est ce qu'ont compris tous les anciens et le sentiment des modernes est encore presque unanime (*Corn.*, *SH.*, *Zahn*, *Lietz.*, *Kühl*, même *Lips.*). Assurément Paul admettait l'Esprit de prophétie et les prophètes du N. T. Mais, même dans le passage analogue (Eph. III, 5) où il met en scène les prophètes nouveaux, il ne parle pas d'*écrits* prophétiques. προφητικός ne peut guère être synonyme d'inspiré, et une épître aussi raisonnée que l'épître aux Romains ne pouvait guère être qualifiée de prophétique (contre *Jül.*). Le mot prophète avait signifié « exégète » chez les Grecs, mais ce n'est pas le sens du N. T. La phrase γνωρισθέντος... διὰ γραφῶν προφητικῶν est donc en harmonie avec l'épître; ceux qui étaient chargés de l'évangile ont fait connaître le témoignage des prophètes sur le Fils de Dieu (I, 2), le témoignage qu'ils rendaient à la doctrine de la justice par la foi (III, 21), si favorable aux gentils. Cette promulgation s'est faite sur l'ordre du même Dieu éternel qui avait d'abord conçu ce dessein dans le silence, et cela aussi concorde avec la grâce reçue par Paul pour l'apostolat (I, 5). Le but est expressément celui qui était marqué au début de l'épître : εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, I, 5, et ici εἰς ὑ. π. εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Le motif du début reparaît à la fin. — ἐπιταγήν, mot propre à Paul dans le N. T. quoique usité dans la *koinè*, comme ici κατ' ἐπιταγήν, « par ordre »; cf. I Cor. VII, 6; II Cor. VIII, 8, et spécialement par l'ordre de Dieu, I Tim. I, 1; Tit. I, 3.

27) Dieu est dit sage, parce qu'il a gardé son secret et préparé sa révélation, le tout avec une prudence infinie. Il n'y aurait aucune difficulté de cons-

truction si l'on omettait ᾧ avant ἡ δόξα, mais c'est précisément pour cela que la suppression est suspecte. Le texte critique n'étant pas douteux, ᾧ semble grammaticalement se rapporter à Ἰησοῦ Χριστοῦ qui précède immédiatement, mais cela n'est pas possible, parce que tout ce qui précède demeurerait suspendu tout à fait en l'air, et que la doxologie doit s'adresser à Dieu. L'anacoluthe existe encore, mais beaucoup moins violente, si ᾧ se rapporte à Dieu. Ce pronom est inutile et troublant; mais il a pu se glisser sous la plume de Tertius par l'habitude de terminer ainsi les doxologies; cf. Gal. I, 5; II Tim. IV, 18; Heb. XIII, 21, dans les trois cas ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Dès lors il est clair que διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ doit être interprété comme s'il n'y avait pas ᾧ : la gloire soit rendue à Dieu par l'intermédiaire de Jésus-Christ, notre Médiateur; cf. Jude, 25.

La traduction latine de la doxologie.

Le P. Cornely a été si mécontent de la *Vg.-Clém.* qu'il interprète la doxologie d'après un texte emprunté à saint Augustin (*Contra Maxim.* II, XIII, 2) et qu'il croit être celui de l'ancienne *itala*. Il est une imperfection de la *Vg.-Clém.* qu'il est facile de supprimer, c'est la parenthèse. Encore avait-elle cette utilité d'empêcher qu'on rapporte *cogniti* à Dei. La difficulté n'existerait pas si au lieu de *quod nunc patefactum est* on traduisait *manifestati*. Mais il resterait le défaut capital de *tous* les textes latins, l'absence de *et* (τε) avant « per scripturas prophetarum ». Le P. Corn. a inséré ce *et* de force dans son texte et, comme il est nécessaire au sens d'après le grec qui est certain, on peut faire des vœux pour qu'il figure dans la *Vg.* — L'édition de WW. n'a pas amélioré le texte, bien au contraire, en lisant *cognito solo* (datif) *sapienti Deo*, en rattachant *cognito* à Dieu, contre le grec et l'évidence du contexte, même en latin. Il se peut que les mss. obligent un éditeur des textes de la Vulgate à reproduire ce texte; il serait très fâcheux qu'il figurât dans une édition ecclésiastique. On devra effacer *honor et* plutôt que *et gloria* (WW.). On pourra traduire : *Ei autem qui potens est vos confirmare iuxta Evangelium meum et praeconium Iesu Christi, secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti, manifestati autem nunc, et per scripturas propheticas secundum praeceptum aeterni Dei in obeditionem fidei in omnes gentes patefacti, soli sapienti Deo, per Iesum Christum, cui gloria in saecula saeculorum. Amen.*

Quant au texte de l'ancienne latine, son plus pur représentant paraît être le ms. de Schaeftlarn découvert par dom de Bruyne (*Revue bénédictine*, 1911, p. 134 s.) : *Ei autem qui potest vos confirmare secundum evangelium meum et praedicationem iesu christi secundum revelationem sacramenti temporibus saeculorum in silentio habiti manifestati autem modo per scripturas propheticas secundum praeceptum aeterni dei ad obauditionem fidei in omnes gentes manifestati soli sapienti deo per iesum christum cui claritas in saecula saeculorum.*

Note sur la doxologie.

On a beaucoup discuté récemment sur la place et sur l'origine de la doxologie.

Voici les faits dont il faut tenir compte. Origène (dans le latin de Rufin), après avoir reproduit la doxologie : « ei autem... amen », s'exprime ainsi : *Caput hoc Marcion a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt de hac epistola penitus abstulit*; *et non solum hoc sed et ab eo loco ubi scriptum est omne autem quod non est ex fide peccatum est usque ad finem cuncta dissecuit. In aliis vero exemplaribus, id est in his quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput diverse positum invenimus. In nonnullis etenim codicibus post eum locum quem supra diximus, hoc est omne autem quod non est ex fide peccatum est, statim cohaerens habetur ei autem qui potens est vos confirmare : alii vero codices in fine id, ut nunc est positum, continent.*

Il n'y a aucune raison de croire que ces remarques soient de Rufin, non d'Origène; au contraire les textes latins n'ont aucune trace de la situation ici indiquée de la doxologie, immédiatement après XIV, 23 et suivie des chapitres XV et XVI.

Le sens du texte est assez clair : 1) Marcion a complètement supprimé la doxologie. Origène semble l'avoir constaté sur les manuscrits, puisqu'il oppose les autres qu'il a vus (*invenimus*) à ceux de Marcion.

2) Au contraire, quoi qu'en disent de nombreux critiques, Marcion n'a pas supprimé les chapitres XV et XVI. A supposer que *dissecuit* qui signifie « couper en deux », « mettre en pièces », puisse avoir ce sens, il faut tenir compte a) de l'opposition de ce terme avec *penitus abstulit* (notez *penitus*); b) de ce que les opérations de Marcion, si elles avaient été aussi radicales, auraient dû être mentionnées plus tôt. C'est à cet endroit, à XVI, 25, qu'Origène constate un trou énorme dans l'édition de Marcion; à cette occasion il fait remarquer que ses coupures depuis le ch. XV ont dépassé la permission et ses propres habitudes. *Et non solum hoc* ne signifie pas « et non seulement ce chapitre a été enlevé », mais plutôt « et non seulement il s'est rendu coupable de ce méfait » : οὐ μόνον δὲ τοῦτο, ἀλλὰ καί κ. τ. λ.

3) Origène a connu des mss. qui plaçaient la doxologie immédiatement après **XIV**, 23, et qui avaient ensuite les chap. XV et XVI; il préfère la mettre tout à fait à la fin de l'Épître, mais il ne dit pas et ne pouvait pas dire que l'ordre XIV, 23 + XVI, 25-27 que nous désignerons par M (au milieu) avait été auparavant dominant dans l'Église (contre *Zahn*); dans : *ut nunc est positum, nunc* signifie *maintenant,* dans le ms. que je suis, « ici même ». Et à supposer qu'il signifie « de nos jours », on pourrait seulement l'interpréter : « quoi qu'il en soit des anciennes discussions, voilà ce qui a prévalu ».

La situation de la doxologie dans les manuscrits est en harmonie avec ce renseignement d'Origène.

α) La doxologie est après XIV, 23 d'après la recension antiochienne.

représentée par L, environ 200 minuscules, le syriaque héracléen, l'arabe, le gothique, Chrys., Théodt., Damasc., Euth.

β) Elle est à la fin de l'épître d'après tous les autres témoins, sauf ce qui sera dit tout à l'heure, ℵBCDE, 16, 80, 137, 176, les textes latins, *pes. boh. aeth.*, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas spécifiquement antiochien, et de plus la *Pechitto.*

γ) Elle est aux deux endroits dans AP, quelques cursifs et quelques mss. arméniens.

δ) Elle fait complètement défaut dans le ms. latin ambrosien de Milan E 26; quant à G *g* F *f* D *d* qui sont des mss. gréco-latins, elle manque dans G*g*, mais G a laissé après xiv, 23 un espace suffisant pour l'insérer; F ne l'a pas du tout, mais *f* l'a après xvi, 24; D l'a (et *d*), mais, d'après Corssen, le ms. qu'il copiait ne l'avait pas, car il passe de la colométrie à la stichométrie précisément en cet endroit, ce qui indique qu'il s'est pourvu ailleurs. Il importe assez peu que ces mss. gréco-latins forment une famille, F et G découlant d'un inconnu X, et X avec D découlant d'un autre inconnu Z comme Corssen l'a montré, car il demeure entre eux des divergences considérables.

Pour l'omission, dom de Bruyne a été le seul à citer Priscillien (*Rev. bénéd.* 1908, p. 429), et avec raison, car il eût dû citer la doxologie dans l'un des deux canons (xv et xxiv) où il rangeait ce qui regarde le mystère jadis caché et révélé aux chrétiens. S. Jérôme est depuis longtemps cité sur notre sujet. Dans le Commentaire sur Eph. iii, 5 (M. XXVI, 481; *Vall.* VII, 592) il tient à prouver que les anciens prophètes avaient conscience de ce qu'ils disaient et ne parlaient pas dans une sorte d'extase qui leur eût enlevé la connaissance de leurs propres paroles; il se fait une objection : *qui volunt prophetas non intellexisse quod dixerint, et quasi in ecstasi locutos, cum praesenti testimonio* (Eph. iii, 5), *illud quod ad Romanos in plerisque codicibus invenitur, ad confirmationem sui dogmatis trahunt, legentes* (suit la doxologie). Quoique Jérôme se soit, dans cet ouvrage, très servilement inspiré d'Origène, c'est bien lui qui parle ici. C'est sa manière. Il ne prétend pas rejeter le texte qu'il discute et explique selon ses vues, mais il n'est pas fâché, en passant, de noter qu'il n'est pas reçu par tout le monde. Est-ce à dire qu'il a connu des mss. *catholiques* qui omettaient la doxologie? il ne le dit pas. Peut-être a-t-il simplement emprunté son renseignement à Origène commentateur des Romains. Dom de Bruyne (*Rev. bénéd.* 1911, p. 140 ss.) suppose que le passage est d'Origène, sur les Éphésiens, alors mieux informé que quand il commentait les Romains, et connaissant des mss. catholiques sans doxologie. Mais on ne peut faire dire à ces mots qu'Origène ne croyait plus la lacune imputable à Marcion; et, s'il le croyait toujours, quelle autorité contre l'authenticité pouvaient avoir des mss., fussent-ils catholiques pour le

reste, mais dépendant en cela de Marcion? Il est beaucoup plus vraisemblable que Jérôme a voulu mettre ses adversaires en mauvaise posture par une allusion érudite qui était en somme exacte, mais sur laquelle il n'insistait pas, car il savait bien que les attaques contre l'authenticité n'étaient pas sérieuses.

Un dernier fait dont la connaissance est indispensable pour résoudre les questions posées, c'est l'existence d'une recension courte de l'épître aux Romains, omettant XV et XVI, sauf le souhait, XVI, 24 ou 20ᵇ, et la doxologie. Déjà Wetstein l'avait devinée d'après les anciens titres de chapitres qui, plus anciens que la Vulgate, se sont transmis avec les mss. dits hiéronymiens. Il en est de plusieurs sortes. La série la plus commune comprend 41 *capitula* pour toute l'Épître. Le n° L est ainsi conçu : *de periculo contristante fratrem suum esca sua et quod non sit regnum Dei esca et potus sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto.* Ce titre peut comprendre de XIV, 14 à XIV, 23. Le titre suivant LI : *De mysterio domini ante passionem in silentio habito post passionem vero ipsius revelato,* ne peut être que XVI, 25-27, la doxologie (et non XV, 4, comme marquent WW.).

Ces *capitula,* très usités puisqu'on en possède des exemplaires par centaines et par milliers (*De Bruyne*), supposent une édition qui passait de XIV, 23 à la doxologie.

La recension que la critique avait soupçonnée, dom De Bruyne en a retrouvé les traces sur deux mss., l'un à Monza, l'autre à Munich. Dans ces deux mss. dont le premier n'a été intelligible que grâce à la divination du P. De Bruyne, parfaitement confirmée par la découverte du second, le souhait, c'est-à-dire XVI, 20ᵇ ou XVI, 24, ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν, ce qui, sous une forme ou sous une autre, ne manque jamais à la fin des épîtres de Paul, ce souhait est placé entre XIV, 23 et la doxologie, sous la forme : *Gratia cum omnibus sanctis.* Dom De Bruyne a aussitôt reconnu l'importance de ce fait. Il coïncide avec le témoignage imparfait des *capitula,* et il prouve l'existence d'une recension latine qui mettait la doxologie après XIV, 23, et omettait tout le reste. Cette recension se distingue par là de la solution antiochienne qui n'excluait pas les chapitres XV et XVI, mais qui ne contenait pas le souhait final avant la doxologie, car il ne pouvait, par sa nature même, se trouver avant la doxologie que si la doxologie terminait tout.

La recension courte (sans XV et XVI, 1-24) a-t-elle existé en grec? Cela est possible. Cependant nous n'en avons aucune trace. Origène n'en parle pas. Aucun ms. grec (du moins à juger d'après Soden) ne met le souhait après XIV, 23. Il est vrai que Corssen a assimilé sa famille ZXDFG à la recension courte. Mais elle s'en distingue du tout au tout. Il est vraisemblable qu'elle n'avait pas la doxologie; la recension

truction si l'on omettait ᾧ avant ἡ δόξα, mais c'est précisément pour cela que la suppression est suspecte. Le texte critique n'étant pas douteux, ᾧ semble grammaticalement se rapporter à Ἰησοῦ Χριστοῦ qui précède immédiatement, mais cela n'est pas possible, parce que tout ce qui précède demeurerait suspendu tout à fait en l'air, et que la doxologie doit s'adresser à Dieu. L'anacoluthe existe encore, mais beaucoup moins violente, si ᾧ se rapporte à Dieu. Ce pronom est inutile et troublant; mais il a pu se glisser sous la plume de Tertius par l'habitude de terminer ainsi les doxologies; cf. Gal. I, 5; II Tim. IV, 18; Heb. XIII, 21, dans les trois cas ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Dès lors il est clair que διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ doit être interprété comme s'il n'y avait pas ᾧ : la gloire soit rendue à Dieu par l'intermédiaire de Jésus-Christ, notre Médiateur; cf. Jude, 25.

La traduction latine de la doxologie.

Le P. Cornely a été si mécontent de la *Vg.-Clém.* qu'il interprète la doxologie d'après un texte emprunté à saint Augustin (*Contra Maxim.* II, XIII, 2) et qu'il croit être celui de l'ancienne *itala*. Il est une imperfection de la *Vg.-Clém.* qu'il est facile de supprimer, c'est la parenthèse. Encore avait-elle cette utilité d'empêcher qu'on rapporte *cogniti* à Dei. La difficulté n'existerait pas si au lieu de *quod nunc patefactum est* on traduisait *manifestati*. Mais il resterait le défaut capital de *tous* les textes latins, l'absence de *et* (τε) avant « per scripturas prophetarum ». Le P. Corn. a inséré ce *et* de force dans son texte et, comme il est nécessaire au sens d'après le grec qui est certain, on peut faire des vœux pour qu'il figure dans la *Vg.* — L'édition de WW. n'a pas amélioré le texte, bien au contraire, en lisant *cognito solo* (datif) *sapienti Deo,* en rattachant *cognito* à Dieu, contre le grec et l'évidence du contexte, même en latin. Il se peut que les mss. obligent un éditeur des textes de la Vulgate à reproduire ce texte; il serait très fâcheux qu'il figurât dans une édition ecclésiastique. On devra effacer *honor et* plutôt que *et gloria* (WW.). On pourra traduire : *Ei autem qui potens est vos confirmare iuxta Evangelium meum et praeconium Iesu Christi, secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti, manifestati autem nunc, et per scripturas propheticas secundum praeceptum aeterni Dei in obeditionem fidei in omnes gentes patefacti, soli sapienti Deo, per Iesum Christum, cui gloria in saecula saeculorum. Amen.*

Quant au texte de l'ancienne latine, son plus pur représentant paraît être le ms. de Schaeftlarn découvert par dom de Bruyne (*Revue bénédictine,* 1911, p. 134 s.) : *Ei autem qui potest vos confirmare secundum evangelium meum et praedicationem iesu christi secundum revelationem sacramenti temporibus saeculorum in silentio habiti manifestati autem modo per scripturas propheticas secundum praeceptum aeterni dei ad obaudītionem fidei in omnes gentes manifestati soli sapienti deo per iesum christum cui claritas in saecula saeculorum.*

Note sur la doxologie.

On a beaucoup discuté récemment sur la place et sur l'origine de la doxologie.

Voici les faits dont il faut tenir compte. Origène (dans le latin de Rufin), après avoir reproduit la doxologie : « ei autem... amen », s'exprime ainsi : *Caput hoc Marcion a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt de hac epistola penitus abstulit*; *et non solum hoc sed et ab eo loco ubi scriptum est omne autem quod non est ex fide peccatum est usque ad finem cuncta dissecuit. In aliis vero exemplaribus, id est in his quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput diverse positum invenimus. In nonnullis etenim codicibus post eum locum quem supra diximus, hoc est omne autem quod non est ex fide peccatum est, statim cohaerens habetur ei autem qui potens est vos confirmare : alii vero codices in fine id, ut nunc est positum, continent.*

Il n'y a aucune raison de croire que ces remarques soient de Rufin, non d'Origène; au contraire les textes latins n'ont aucune trace de la situation ici indiquée de la doxologie, immédiatement après xiv, 23 et suivie des chapitres xv et xvi.

Le sens du texte est assez clair : 1) Marcion a complètement supprimé la doxologie. Origène semble l'avoir constaté sur les manuscrits, puisqu'il oppose les autres qu'il a vus (*invenimus*) à ceux de Marcion.

2) Au contraire, quoi qu'en disent de nombreux critiques, Marcion n'a pas supprimé les chapitres xv et xvi. A supposer que *dissecuit* qui signifie « couper en deux », « mettre en pièces », puisse avoir ce sens, il faut tenir compte a) de l'opposition de ce terme avec *penitus abstulit* (notez *penitus*); b) de ce que les opérations de Marcion, si elles avaient été aussi radicales, auraient dû être mentionnées plus tôt. C'est à cet endroit, à xvi, 25, qu'Origène constate un trou énorme dans l'édition de Marcion; à cette occasion il fait remarquer que ses coupures depuis le ch. xv ont dépassé la permission et ses propres habitudes. *Et non solum hoc* ne signifie pas « et non seulement ce chapitre a été enlevé », mais plutôt « et non seulement il s'est rendu coupable de ce méfait » : οὐ μόνον δὲ τοῦτο, ἀλλὰ καί κ. τ. λ.

3) Origène a connu des mss. qui plaçaient la doxologie immédiatement après **xiv**, 23, et qui avaient ensuite les chap. xv et xvi; il préfère la mettre tout à fait à la fin de l'Épître, mais il ne dit pas et ne pouvait pas dire que l'ordre xiv, 23 + xvi, 25-27 que nous désignerons par M (au milieu) avait été auparavant dominant dans l'Église (contre *Zahn*); dans : *ut nunc est positum, nunc* signifie *maintenant*, dans le ms. que je suis, « ici même ». Et à supposer qu'il signifie « de nos jours », on pourrait seulement l'interpréter : « quoi qu'il en soit des anciennes discussions, voilà ce qui a prévalu ».

La situation de la doxologie dans les manuscrits est en harmonie avec ce renseignement d'Origène.

α) La doxologie est après xiv, 23 d'après la recension antiochienne.

représentée par L, environ 200 minuscules, le syriaque héracléen, l'arabe, le gothique, Chrys., Théodt., Damasc., Euth.

β) Elle est à la fin de l'épître d'après tous les autres témoins, sauf ce qui sera dit tout à l'heure, ℵBCDE, 16, 80, 137, 176, les textes latins, *pes. boh. aeth.*, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas spécifiquement antiochien, et de plus la *Pechitto*.

γ) Elle est aux deux endroits dans AP, quelques cursifs et quelques mss. arméniens.

δ) Elle fait complètement défaut dans le ms. latin ambrosien de Milan E 26; quant à G *g* F *f* D *d* qui sont des mss. gréco-latins, elle manque dans G*g*, mais G a laissé après XIV, 23 un espace suffisant pour l'insérer; F ne l'a pas du tout, mais *f* l'a après XVI, 24; D l'a (et *d*), mais, d'après Corssen, le ms. qu'il copiait ne l'avait pas, car il passe de la colométrie à la stichométrie précisément en cet endroit, ce qui indique qu'il s'est pourvu ailleurs. Il importe assez peu que ces mss. gréco-latins forment une famille, F et G découlant d'un inconnu X, et X avec D découlant d'un autre inconnu Z comme Corssen l'a montré, car il demeure entre eux des divergences considérables.

Pour l'omission, dom de Bruyne a été le seul à citer Priscillien (*Rev. bénéd.* 1908, p. 429), et avec raison, car il eût dû citer la doxologie dans l'un des deux canons (XV et XXIV) où il rangeait ce qui regarde le mystère jadis caché et révélé aux chrétiens. S. Jérôme est depuis longtemps cité sur notre sujet. Dans le Commentaire sur Eph. III, 5 (M. XXVI, 481; *Vall.* VII, 592) il tient à prouver que les anciens prophètes avaient conscience de ce qu'ils disaient et ne parlaient pas dans une sorte d'extase qui leur eût enlevé la connaissance de leurs propres paroles; il se fait une objection : *qui volunt prophetas non intellexisse quod dixerint, et quasi in ecstasi locutos, cum praesenti testimonio* (Eph. III, 5), *illud quod ad Romanos in plerisque codicibus invenitur, ad confirmationem sui dogmatis trahunt, legentes* (suit la doxologie). Quoique Jérôme se soit, dans cet ouvrage, très servilement inspiré d'Origène, c'est bien lui qui parle ici. C'est sa manière. Il ne prétend pas rejeter le texte qu'il discute et explique selon ses vues, mais il n'est pas fâché, en passant, de noter qu'il n'est pas reçu par tout le monde. Est-ce à dire qu'il a connu des mss. *catholiques* qui omettaient la doxologie? il ne le dit pas. Peut-être a-t-il simplement emprunté son renseignement à Origène commentateur des Romains. Dom de Bruyne (*Rev. bénéd.* 1911, p. 140 ss.) suppose que le passage est d'Origène, sur les Éphésiens, alors mieux informé que quand il commentait les Romains, et connaissant des mss. catholiques sans doxologie. Mais on ne peut faire dire à ces mots qu'Origène ne croyait plus la lacune imputable à Marcion; et, s'il le croyait toujours, quelle autorité contre l'authenticité pouvaient avoir des mss., fussent-ils catholiques pour le

reste, mais dépendant en cela de Marcion? Il est beaucoup plus vraisemblable que Jérôme a voulu mettre ses adversaires en mauvaise posture par une allusion érudite qui était en somme exacte, mais sur laquelle il n'insistait pas, car il savait bien que les attaques contre l'authenticité n'étaient pas sérieuses.

Un dernier fait dont la connaissance est indispensable pour résoudre les questions posées, c'est l'existence d'une recension courte de l'épître aux Romains, omettant xv et xvi, sauf le souhait, xvi, 24 ou 20ᵇ, et la doxologie. Déjà Wetstein l'avait devinée d'après les anciens titres de chapitres qui, plus anciens que la Vulgate, se sont transmis avec les mss. dits hiéronymiens. Il en est de plusieurs sortes. La série la plus commune comprend 41 *capitula* pour toute l'Épître. Le nº L est ainsi conçu : *de periculo contristante fratrem suum esca sua et quod non sit regnum Dei esca et potus sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto*. Ce titre peut comprendre de xiv, 14 à xiv, 23. Le titre suivant LI : *De mysterio domini ante passionem in silentio habito post passionem vero ipsius revelato*, ne peut être que xvi, 25-27, la doxologie (et non xv, 4, comme marquent WW.).

Ces *capitula*, très usités puisqu'on en possède des exemplaires par centaines et par milliers (*De Bruyne*), supposent une édition qui passait de xiv, 23 à la doxologie.

La recension que la critique avait soupçonnée, dom De Bruyne en a retrouvé les traces sur deux mss., l'un à Monza, l'autre à Munich. Dans ces deux mss. dont le premier n'a été intelligible que grâce à la divination du P. De Bruyne, parfaitement confirmée par la découverte du second, le souhait, c'est-à-dire xvi, 20ᵇ ou xvi, 24, ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν, ce qui, sous une forme ou sous une autre, ne manque jamais à la fin des épîtres de Paul, ce souhait est placé entre xiv, 23 et la doxologie, sous la forme : *Gratia cum omnibus sanctis*. Dom De Bruyne a aussitôt reconnu l'importance de ce fait. Il coïncide avec le témoignage imparfait des *capitula*, et il prouve l'existence d'une recension latine qui mettait la doxologie après xiv, 23, et omettait tout le reste. Cette recension se distingue par là de la solution antiochienne qui n'excluait pas les chapitres xv et xvi, mais qui ne contenait pas le souhait final avant la doxologie, car il ne pouvait, par sa nature même, se trouver avant la doxologie que si la doxologie terminait tout.

La recension courte (sans xv et xvi, 1-24) a-t-elle existé en grec? Cela est possible. Cependant nous n'en avons aucune trace. Origène n'en parle pas. Aucun ms. grec (du moins à juger d'après Soden) ne met le souhait après xiv, 23. Il est vrai que Corssen a assimilé sa famille ZXDFG à la recension courte. Mais elle s'en distingue du tout au tout. Il est vraisemblable qu'elle n'avait pas la doxologie; la recension

courte l'avait; elle avait xv et xvi, 1-24, qui manquaient à la recension courte.

Ces faits posés, la place différente occupée par la doxologie et même son absence s'expliquent assez bien.

D'après sa teneur, la doxologie termine l'Épître. Rien ne s'oppose à ce qu'elle soit placée après xiv, 23, dans une édition qui n'aurait pas les deux derniers chapitres; mais c'est un contresens de la placer entre xiv, 23 et xv, 1, comme le fait Zahn, probablement seul de son avis.

En conséquence, si l'on admet l'authenticité des chapitres xv et xvi, la seule place raisonnable de la doxologie est celle de tous les témoins, sauf la recension antiochienne, après xvi, 23.

Comment expliquer son insertion entre xiv, 23 et xv, 1, déjà connue d'Origène? Peut-être par l'existence d'une recension courte à une époque très reculée. Suivant un ms. ainsi conçu, le copiste aurait mis la doxologie après xiv, 23, puis s'apercevant, d'après d'autres mss., qu'il n'avait pas terminé sa tâche, il aurait ajouté le reste. Seulement il faut encore supposer que dans cette recension grecque courte, à la différence de la recension latine, le souhait n'était pas intercalé entre xiv, 23 et la doxologie. Or il ne pouvait faire défaut.

Il est donc plus simple de penser que la doxologie, venant (xvi, 25-27) après le souhait (xvi, 24 ou 20[b]) qui est toujours à la fin dans toutes les Épîtres, aura paru mal placée à un copiste, qui lui aura cherché une place plus haut. Comme il y avait déjà une bénédiction à la fin de la partie morale (xv, 13), il sera remonté encore plus haut, pensant que les faibles avaient besoin d'être confirmés. On peut lui prêter les arguments qui déter minent encore Zahn à mettre la doxologie dans cet endroit.

Quant aux rares témoins qui ont deux fois la doxologie, leur attitude est limpide; ils ont pris des deux mains.

Mais comment expliquer la lacune, si la doxologie est authentique?

Elle peut s'expliquer de deux façons. D'abord par l'influence des mss. marcionites, où elle faisait défaut d'après Origène; ce fut peut-être le cas pour le ms. copié par Priscillien, et de Priscillien la suppression a pu se répandre surtout en Occident. Car les témoins lacuneux, même les textes grecs, sont occidentaux (gréco-latins).

Une autre explication est acceptée par Corssen lui-même : « Je tiens aussi peu que Zahn et Riggenbach l'absence de la doxologie dans l'Ambrosianus et même dans les ancêtres de D pour un fait primitif, mais plutôt pour une conséquence de la situation incertaine de la doxologie, qui pouvait aussi bien conduire à l'omettre qu'à la mettre deux fois » (*ZNTW*. 1909, p. 11).

Qu'on suppose un copiste comme G. Il trouve la doxologie après

xiv, 23, mais il lui paraît bien douteux que ce soit sa place. Il laisse le blanc suffisant à l'insérer et continue; puis ne la trouvant pas à la fin, il ne l'y met pas. F et D ont continué sans laisser de blanc, mais D a suppléé à la fin, et de même *f*.

La tradition manuscrite est donc tout à fait favorable à l'authenticité de la doxologie. On lui a opposé des raisons de critique interne.

On objecte que Paul n'a pas coutume de terminer ses épîtres par une doxologie; il ne l'a jamais fait. Il est vrai, mais il ne s'est pas interdit de le faire. Dans l'épître aux Romains les effusions dans le même style sont plus fréquentes qu'ailleurs et terminent la thèse principale (viii, 32 ss.) : la section relative aux Juifs (xi, 33 ss.); la partie morale spéculative (xv, 13). En présence de la tradition manuscrite très ferme, on ne peut affirmer qu'il n'a pu songer à exprimer encore une fois l'idée maîtresse de l'Épître, par une sorte d'*inclusio* en harmonie avec le début.

On ajoute que la doxologie est incompatible avec le souhait, qu'il se trouve xvi, 20ᵇ ou xvi, 24. — On n'a pas à discuter le cas où le souhait eût été xvi, 24, puisque les meilleurs mss. sont contraires. Le souhait étant au v. 20ᵇ, nous avons reconnu nettement aux vv. 21-23 le caractère d'un post-scriptum. Mais puisqu'il avait repris en main son épître, Paul ne put-il pas songer à lui donner une terminaison en forme de souhait pieux? Son souhait ordinaire étant déjà exprimé, il a choisi la forme d'une doxologie.

Dom de Bruyne a jugé la doxologie une « phrase enchevêtrée où trop de pensées se pressent et se heurtent » (*Rev. bén.* 1911, p. 137). Ce ne serait pas un indice non-paulinien, surtout si l'on tient compte d'une imperfection, l'anacoluthe, familière à Paul. Mettre dans une phrase tant de pensées était en effet une tâche difficile.

Aux objections générales déjà signalées, Jülicher, Corssen, dom de Bruyne, Soden ont ajouté une raison très positive : la doxologie ne serait pas de Paul, parce qu'elle est d'un marcionite, sinon de Marcion.

Cette opinion se heurte au seul renseignement et très précieux que nous ait laissé l'antiquité sur Marcion à propos de cet endroit. Origène ne dit pas qu'il l'ait créée, mais qu'il l'a retranchée. C'est pour cela que Corssen n'ose dire Marcion; il dit un marcionite. Mais Origène jugeait de ce qu'avait fait Marcion par les mss. marcionites; son affirmation exclut aussi bien les disciples que le maître, d'autant que c'est bien lui, et non un de ses disciples, qui édita l'*apostolicum* reçu des marcionites. Il faut donc, dans ce système, être conséquent, et jeter résolument Origène par-dessus bord, comme le fait dom de Bruyne (*Rev. bén.* 1911, p. 140). Mais quelles raisons a-t-on de faire ce pas?

D'après Corssen, si je le comprends bien, ce sont les suivantes.

1) D'abord le caractère doctrinal de la doxologie, qui est marcionite. — Il va sans dire que dom de Bruyne n'accepte pas cette interprétation,

puisqu'il ne reproche à la doxologie que son style. Les raisons de détail de Corssen ont été examinées dans le commentaire. Elles n'ont paru sérieuses ni à Zahn, ni à Kühl, ni à Moffatt (*Introduction*...).

2) On a dû composer la doxologie pour remplacer les chapitres xv et xvi; or c'est Marcion qui est l'auteur de la recension courte, puisqu'elle ne contenait pas xv et xvi, comme l'a noté Origène de celle de Marcion. Mais nous avons vu que ce n'est pas le sens de *dissecuit* dans Origène-latin; d'ailleurs, depuis que dom de Bruyne a prouvé que la doxologie faisait partie de la recension courte, l'argument se heurte absolument au texte certain d'Origène, *penitus abstulit.* Il est vrai que dom de Bruyne a renforcé l'argument de Corssen en montrant que dans cette édition le souhait précédait la doxologie sous la forme : *Gratia cum omnibus sanctis.* Mais s'il est vrai que cette forme suppose un éditeur loin des événements et indifférent au caractère personnel et vivant des acteurs, ce que je concède pleinement, on ne voit pas que la formule ait rien de marcionite.

Enfin, quand Marcion aurait été l'auteur de la recension courte, rien ne prouve que la doxologie eût été de son crû; si Origène s'est trompé en niant l'existence de la doxologie dans les mss. marcionites, Marcion a pu l'emprunter au texte authentique, aussi bien que le souhait, qu'il n'a pas créé, mais tout au plus transformé.

Les autres arguments me paraissent tellement contradictoires que je ne sais si je les ai compris. Ce doit être Marcion qui a changé ἐν Ῥώμῃ (i, 7) en ἐν ἀγάπῃ, or c'est le fait de G. Mais comment Marcion a-t-il été tenté d'effacer Rome du texte, puisqu'il a écrit un prologue, dont Corssen a montré l'origine marcionite, où il explique l'Épître par l'état doctrinal des Romains? Et puisque G a omis la doxologie, comment son accord avec Marcion prouve-t-il que Marcion l'a composée?

Autre raison : Marcion mettait Colossiens aussitôt après Éphésiens, qu'il nommait Laodicéens, et c'est le cas du ms. D. — Mais précisément D, d'après Corssen, suivait un ms. qui n'avait pas la doxologie!

Donc la découverte de la recension brève n'apporte aucun appui à l'origine marcionite de la doxologie. Il n'y a pas de raisons sérieuses de révoquer en doute son authenticité. Soden a certainement excédé en la mettant entre crochets, sans même indiquer dans ses apparats critiques les raisons de cette mise en doute.

TABLES

TABLE DES PROLÉGOMÈNES

TABLE DES PÉRICOPES ET DES NOTES

NOTES DÉTACHÉES.

INDEX DES MATIÈRES PRINCIPALES

INDEX DES MOTS GRECS EXPLIQUÉS DANS LE COMMENTAIRE

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

MÊME LIBRAIRIE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Évangile selon saint Marc, introduction, texte, traduction et commentaire. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin. . . . . **35** fr. »

Évangile selon saint Luc, introduction, texte, traduction et commentaire. 1 vol. in-8° raisin. . . . . **50** fr. »

Saint Paul, Épître aux Galates, introduction, texte, traduction et commentaire. 1 vol. in-8° raisin. . . . . **15** fr. »

Le Sens du christianisme d'après l'exégèse allemande. 1 volume in-12. . . . . **6** fr. »

Mélanges d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. . . . . **5** fr. »

Saint Justin, philosophe, martyr. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12 . . . **3** fr. **50**

Jérusalem. *Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire.* TOME PREMIER : **Jérusalem antique,** par le R. P. Hugues VINCENT, O. P., de l'École biblique. — TOME SECOND : **Jérusalem nouvelle,** par les PP. H. VINCENT et F. M. ABEL, O., P., de l'École biblique. *Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* 2 vol. in-4°, ornés de nombreuses illustrations et planches hors texte. *En souscription.*

Bethléem, *le Sanctuaire de la Nativité,* par les PP. Hugues VINCENT et F.-M. ABEL, O.-P, de l'École biblique de Jérusalem. *Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* 1 vol. in-4°, orné de 46 figures dans le texte et de 22 planches hors texte, dont trois phototypies. *Net* . . . . **40** fr. »

Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne, par M. l'abbé J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. 3 vol. in-12. . . **27** fr. »
Ouvrage couronné par l'Académie française (prix Juteau-Duvigneaux).

On vend séparément :

— I. **La Théologie anténicéenne.** *Huitième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **7** fr. »
— II. **De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Sixième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10** fr. »
— III. **La fin de l'âge patristique** (430-800). *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. **10** fr. »

Histoire des livres du Nouveau Testament, par M. l'abbé E. JACQUIER, professeur d'Écriture sainte aux Facultés catholiques de Lyon. 4 vol. in-12 . . . . . **34** fr. »

On vend séparément :

— TOME PREMIER : **Les Épîtres de saint Paul.** *Neuvième édition.* 1 vol. in-12. **7** fr. »
— TOME SECOND : **Les Évangiles synoptiques.** *Septième édit.* 1 vol. in-12. **7** fr. »
— TOME TROISIÈME : **Les Actes des Apôtres, les Épîtres catholiques.** *Cinquième édition.* 1 vol. in-12 . . . . **10** fr. »
— TOME QUATRIÈME : **Les écrits johanniques.** *Cinquième édit.* 1 vol. in-12. **10** fr. ».

Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne, par M. l'abbé E. JACQUIER. *Deuxième édition.* 2 vol. in-12. . . . . **14** fr. »

Études de critique et du philologie du Nouveau Testament, par M. l'abbé E. JACQUIER. 1 vol. in-12. . . . . **10** fr. »

Revue biblique

PUBLIÉE PAR LES PROFESSEURS DE L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES DE JÉRUSALEM

Cette revue est trimestrielle.

Elle paraît en fascicules de 160 pages grand in-8°

La trente-deuxième année a commencé le 1er janvier 1922.

PRIX DE L'ABONNEMENT : Pour la France, **30** fr. ; pour l'Étranger. . . **32** fr.

Prix du numéro : 8 fr.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.




THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
12 576 399


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
12 576 399